ĪSHĀVASYA UPANISHAD
(ĪSHĀ OU ĪSHOPANISHAD)

com Texto Devanāgarī, Transliteração, Tradução Comparada (com decomposição de palavra por palavra), Notas Críticas e Estudos Introdutórios por

Octavio da Cunha Botelho

Segunda Edição Revista e Ampliada

ĪSHĀVASYA UPANISHAD

(ĪSHĀ OU ĪSHOPANISHAD)

com Texto Devanāgarī, Transliteração, Tradução Comparada (com decomposição de palavra por palavra), Notas Críticas e Estudos Introdutórios por

Octavio da Cunha Botelho

Segunda Edição Revista e Ampliada
2022

Sumário

Prefácio à Segunda Edição..7

Prefácio à Primeira Edição..9

Primeira Parte - Estudos Introdutórios 11

1. Considerações iniciais 11
2. A posição dos Upanixades na Literatura Védica 13
3. O significado da palavra *Upanishad* 17
4. Autoria..21
5. Número, classificações e datação 22
6. O *Yajur Veda* 26
7. O *Yajur Veda* Branco (*Shukla)* 29
8. Os Upanixades da *Vājasaneyī Samhitā* segundo a coleção do *Oupnekhat* 31
9. O contexto upanixádico...34
10. O *Īshāvasya Upanishad*... 36
11. As recensões... 38

Segunda Parte - Transliteração, Tradução e Notas Críticas 41

Īshāvasya Upanishad – Transliteração e tradução 41

Notas críticas sobre o texto e a tradução 51

Bibliografia 69

Prefácio à Segunda Edição

A atual rapidez nos avanços dos estudos exige, cada vez mais rapidamente, a atualização das publicações. Enquanto que, no passado, as publicações desatualizavam após décadas, atualmente elas envelhecem em menos de uma década, ou conforme o assunto, anualmente. Por isso a necessidade de atualizar esta tradução e o estudo introdutório. Além da revisão do conteúdo, foram também efetuadas alterações gráficas, através do acréscimo do texto *Devanāgarī* conforme a recensão *Kānva*, bem como da inclusão dos mácrons sobre as vogais longas na transliteração.

Os estudos introdutórios não foram apenas revisados, mas também ampliados com o acréscimo de mais matérias, conforme as pesquisas mais recentes. Ademais, a bibliografia foi ampliada, com a inclusão de traduções e de estudos antes indisponíveis. O livro editado, com capítulos de sua autoria, por Signe Cohen (2018) foi de especial auxílio para a atualização desta edição. Mais algumas poucas traduções, indisponíveis na época da primeira edição, foram também comparadas nas notas críticas.

O.C.B.- 2022

Prefácio à Primeira Edição

Originalmente, este trabalho de tradução foi concluído em 2004, porém não foi publicado desde então. Na mesma época, foi feita também uma tradução comparada e crítica do *Katha Upanishad*, outro Upanixade do *Yajur Veda* e um estudo sobre a tradução dos Upanixades denominado "A Problemática da Tradução dos Upanixades", cuja publicação foi feita no número 05 da Revista de Estudos Orientais do Departamento de Letras Orientais da USP em 2006. A presente publicação foi revisada e atualizada para esta versão em formato de livro.

Os leitores familiarizados com as traduções e as publicações dos Upanixades, feitas por adeptos ou admiradores do Hinduísmo, ficarão surpresos com a perspectiva pela qual este texto foi traduzido, comentado nas notas e exposto na introdução, uma vez que não se trata de uma tradução, bem como de um estudo, desde a perspectiva confessional. Ao contrário, trata-se de um estudo crítico, bem como de uma tradução comparada e transparente, onde os problemas de redação do texto sânscrito não são encobertos, pois estes encobrimentos são subterfúgios muito comuns nos trabalhos dos tradutores hindus e dos admiradores. A preocupação principal aqui foi a tentativa de encontrar a mensagem mais perto possível do que o autor deste texto pretendeu transmitir na época da composição, e separá-la da mensagem interpretada que os posteriores intérpretes vedantinos pretenderam que os seus leitores acreditassem. Apesar da menção e da análise de tradutores confessionais (*Aurobindo*, *Nikhilānanda*, *Sarvānanda* e *Srinivasa S. M. Chari*), nas notas críticas, esta versão prioriza as traduções acadêmicas (F. Max Müller, Robert. E. Hume, P. Thieme e Patrick Olivelle, sobretudo este último). Mas, isto não significa que todo o trabalho dos tradutores confessionais foi desprezado, por outro lado, quando apropriadas, as suas traduções foram aproveitadas. Sem dúvidas, as traduções de adeptos e de instrutores da tradição *Vedanta* são as mais conhecidas, ao ponto de que quase todos os leitores conhecerem apenas esta perspectiva de tradução e de estudo. Já a perspectiva acadêmica e crítica da tradução é pouco conhecida e, com isso, surpreende o leitor devoto ou o admirador, uma vez que dessacraliza o texto e, simultaneamente, expõe os defeitos textuais que são

encobertos ou emendados pelos tradutores confessionais e pelos intérpretes comprometidos com a tradição. Portanto, quando a redação da tradução parecer obscura, é aconselhável a consulta à nota critica do verso correspondente (p. 51s) para o esclarecimento do motivo da obscuridade.

Também, pelas notas críticas será possível o leitor conhecer o tanto que as traduções pedem divergir de um tradutor para outro, às vezes, até parecem que não foram extraídas do mesmo verso, bem como a imprecisão da redação original. Uma oportunidade rara, visto que o número de publicações de traduções comparadas é escasso no mundo editorial.

Ademais, não foi possível, nas notas comparadas e críticas, considerar todas as traduções existentes, sobretudo em inglês, visto que o número é muito grande, principalmente após a criação da Internet; bem como, muitas traduções não merecem consideração, uma vez que não são traduções propriamente, a rigor, estão mais para reproduções de traduções de outros tradutores. A tradução mais copiada é de F. Max Müller. Por exemplo, das traduções relacionadas na bibliografia, a tradução de *Swami Sarvānanda*, publicada pela *Rāmakrishna Math* (1974), é quase uma reprodução literal da tradução de F. Max Müller publicada na série Sacred Books of the East, vol. 01. Outras são tão defeituosas que não foram consideradas.

O *Ishāvasya Upanishad* é um Upanixade muito curto, de 17 a 20 versos apenas, conforme a recensão, também conhecido como *Isha Upanishad* ou *Ishopanishad* em sua forma elidida. Na tradução aqui, foi utilizada a recensão *Kānva*, por ser a mais editada na Índia. Apesar da brevidade, é um dos mais importantes para a tradição *Vedānta*, por isso foi e ainda é muito comentada pelos intérpretes vedantinos e pelos admiradores ocidentais. O seu autor, tal como a maioria dos Upanixades, não é conhecido. A época da sua composição localiza-se entre os séculos V e I a.e.c., não é possível saber a data com precisão.

O.C.B. - 2014

Primeira Parte

Estudos Introdutórios

1. Considerações iniciais

Os Upanixades representam algumas das mais influentes heranças literárias do Hinduísmo. Até os dias de hoje, após mais de vinte e cinco séculos, continuam a serem os guias intelectuais de muitos hindus. Eles serviram de inspiração para a sistematização das ideias no *Brahma Sūtra*, o texto por excelência da tradição *Vedānta*. Suas concepções são as fontes de algumas das mais importantes doutrinas que ocuparam as mentes e regeram, e ainda regem, as vidas de milhares de hindus por séculos, quais sejam: as doutrinas da reencarnação (*samsāra*), do *karma*, da liberação (*moksha*), do misticismo (*yoga*), do ascetismo (*tapas*), da ontologia (*brahma vidyā*), da cosmologia (*tattwa vidyā*), bem como da psicologia e da fisiologia pré-científicas.

Estritamente falando, eles não apresentam um conjunto de doutrinas coerentes ou uma filosofia sistematizada, tal como a ortodoxia entende, mas sim uma coletânea de concepções seminais e férteis que germinaram no desenvolvimento de doutrinas com as mais variadas tendências ideológicas, inclusive com influências no Budismo e no Jainismo. Talvez, com a exceção do sistema tântrico, é difícil encontrar doutrinas hindus que não tiveram suas raízes nos Upanixades. Em seu conjunto, não possuem nenhum sistema coerente de idéias, tal como alguns intérpretes tradicionais visualizam, mas apenas concepções avulsas e dispersas, em virtude de serem registros de antigas noções compostas em diferentes épocas e em distintas regiões do que conhecemos hoje como Índia.

Tradicionalmente, os Upanixades são considerados como partes dos *Vedas*, a rigor, a parte final do *Veda,* qual seja, o *Vedānta* (fim do *Veda*), que trata da questão especulativa.[1] De maneira que eles representam a

---

[1] Comumente os Upanixades são considerados como textos filosóficos pelos autores tradicionais e pelos admiradores: “Como um gênero, os Upanixades podem ser considerados

culminação do processo de transição dos sacrifícios e dos ritos, presentes nos antecedentes *Brāhmanas* e nos *Āranyakas*, para as especulações intelectuais sobre assuntos que preocuparam as mentes curiosas desde a Antiguidade.

---

como textos filosóficos explorando o relacionamento entre brahman e ātman com o propósito de liberação espiritual" (Cohen, 2018: 01). Com isso, são freqüentes os estudos e os livros com o título de 'Filosofia dos Upanixades', sobretudo em inglês. Porém, a atribuição do título de filosofia ao pensamento religioso da Índia é uma questão polêmica desde o ponto de vista do rigor técnico, bem como da maneira pela qual a Filosofia é atualmente entendida no meio acadêmico. Alguns autores mais cautelosos se limitam à denominação de Filosofia Clássica para o pensamento religioso da Índia e de Especulação Primitiva para os Upanixades. Para aprofundamento na discussão, consultar o meu artigo: "*Upanixades: Registros de Filosofia ou de Especulação Seminal*?" (Botelho: 2012).

2. A Posição dos Upanixades na Literatura Védica

A literatura do Hinduismo[2] está dividida em duas categorias de textos: o *Shruti* (lit. aquilo que tem sido ouvido) e o *Smrti* (lit. aquilo que tem sido lembrado). De uma forma mais generalizada, porém imprecisa, estas coleções têm sido traduzidas como “Revelação” e “Tradição” respectivamente. Do ponto de vista da ortodoxia hindu, aos *Shrutis* é atribuída autoria divina, e os *Smrtis*, autoria humana. Por isso, os *Shrutis* ocupam o topo da hierarquia canônica, seguidos pelos *Smrtis* (mas isto é apenas uma atribuição formal, pois na

---

[2]A denominação de Hinduísmo para o conjunto de tradições que o conceito engloba tem sido objeto de discussões nos últimos anos. Os estudos mais cuidadosos têm demonstrado que aquilo que se costuma denominar Hinduísmo representa mais um ‘conjunto de religiões’ do que uma única religião. Para alguns historiadores, o conceito de Hinduísmo, como religião unificada, é uma invenção moderna introduzida por estrangeiros. Os ‘hindus’ nunca se autodenominaram ‘hindus’ antes da ocupação islâmica ou britânica. Os ‘hindus’ sempre se autodenominaram conforme a seita pertencente: *Vaishnava, Shaiva, Shākta*, etc. A discussão atualmente concentra-se em saber quando, onde e por quem esta denominação coletiva foi inventada. Pois não existe consenso ainda entre os ortodoxos, entre os pesquisadores e entre os historiadores de qual seja a identidade do Hinduísmo ou qual o elemento comum entre todas as tradições que a denominação alcança. Mesmo assim, o termo Hinduismo ainda continua a ser empregado por todos os autores, em vista da falta de outro que o substitua apropriadamente. Para saber mais sobre esta polêmica, consultar a coletânea de artigos que discute este assunto em *Defining Hinduism: A Reader*, London/New York, Routledge, 2005, editado por J. E. Llewellyn. Veja também: Pennington, *Was Hinduism Invented*? 2005. Portanto, o critério de classificação do cânone hindu esboçado aqui reproduz mais a voz impositiva da corrente dominante da atualidade do que, por assim dizer, a unanimidade de todas as tradições que o nome Hinduísmo abraça.

prática, atualmente o *Bhagavad Gītā* e os *Purānas* são muito mais conhecidos e utilizados que os *Vedas* e os *Brāhmanas* no Hinduísmo). Os *Shrutis* estão formados por um *corpus* de textos, conhecido coletivamente como o *Veda*, que significa literalmente conhecimento, qual seja, o *conhecimento por excelência*. Portanto, os *Vedas*, como também são conhecidos, representam os mais antigos registros da religião hindu e estão divididos, num primeiro momento, nas seguintes coleções de hinos (*Samhitās*):

1) RIG VEDA SAMHITĀ – coleção de hinos de *Rig Veda*, isto é, o *Veda* ou conhecimento dos hinos de louvor (*Rik*).
2) SÂMA VEDA SAMHITĀ – coleção de hinos do *Sâma Veda*, o conhecimento dos hinos melodiosos (*Sāman*).
3) YAJUR VEDA SAMHITĀ – a coleção de hinos do *Yajur Veda*, o conhecimento dos rituais e sacrifícios (*Yajur*).
4) ATHĀRVA VEDA SAMHITĀ – a coleção de hinos do *Athârva Veda*, o conhecimento dos encantamentos e das palavras mágicas (*Athārvan*).

O *Rig Veda* é o mais antigo de todos e fornece muitos hinos para as outras *Samhitās* (coleções de hinos), ou seja, hinos do *Rig* são repetidos nos demais *Vedas*, sobretudo no *Sāma Veda*.

Surgida a necessidade de interpretar e de organizar os sacrifícios e os rituais, juntamente com o hinos que os acompanhavam, criaram-se manuais em prosa para os rituais e sacrifícios denominados *Brāhmanas* (manuais dos sacerdotes), que foram anexados às *Samhitās* (coleções de hinos). Com a diversificação das interpretações, novas idéias sobre regras de vida e de meditação surgiram e, com isso, tiveram de ser registradas em textos denominados *Āranyakas* (manuais dos ascetas residentes na floresta) que, por sua vez, também foram anexados aos *Brāhmanas*. E, finalmente, quando as especulações sobre o cosmos, a alma e a liberação surgiram, tiveram de ser registradas em textos que ficaram conhecidos como os *Upanixades* (textos especulativos) que, também foram anexados aos *Aranyakas*. De maneira que, no passado, a cada *Samhitā* (coleção de hinos) dos quatro *Vedas*, em regra geral, foram anexados o

Brāhmana, o *Āranyaka* e o *Upanishad*, à medida que os ritos, os sacrifícios, as disciplinas e as concepções especulativas cresciam em diversidade e em complexidade.

Portanto, cada uma destas porções dos *Vedas* pode ser definida assim em sua ordem cronológica de composição:

1) SAMHITĀ – coleções de hinos, orações, invocações, canções mágicas, encantamentos e palavras de poder (*mantrans*) empregados nos sacrifícios e rituais.
2) BRĀHMANAS – extensos textos em prosa que contém explanações teológicas relativas às diretrizes cujo sacerdote deve conduzir os sacrifícios e os rituais.
3) ĀRANYAKAS – textos relativos às regras de vida e de meditação, juntamente com os ritos a serem praticados pelo *varnaprastha* (asceta residente na floresta).
4) UPANIXADES – textos relativos às especulações sobre a origem e natureza do universo, do homem e do ser supremo (*Brahman*), bem como explanações sobre a meditação e a liberação (*moksha*).

Assim, os Upanixades são as derradeiras composições dos *Shrutis*, ou seja, a culminação dos *Vedas*. Por isso, são reconhecidos pela ortodoxia hindu como o *Vedanta* (fim do *Veda*), por tratarem do tema culminante da mensagem védica: a Liberação (*moksha*), alcançada através do conhecimento do Ser Supremo (*Brahman*), um dos temas centrais dos Upanixades.

Com o tempo, divergências surgiram na interpretação, tanto textuais quanto doutrinárias, desta série de textos (*Samhitā, Brāhmana, Āranyaka* e *Upanishad*), com isso surgiram as linhagens de interpretação védica, que ficaram conhecidas como *Shākhās* (escolas védicas). Cada série passou a ter seus próprios textos dentro de cada *Shākhā* (escola védica), cujo nome era acrescido à frente do texto correspondente. Por exemplo: a escola (*Shākhā*) *Taittīriya*, do *Yajur Veda*, possui a *Taittīriya Samhitā*, o *Taittīriya Brāhmana*, o *Taittīriya Āranyaka* e o *Taittīriya Upanishad*. Esta é a única *Shākhā* cuja série foi preservada por completo. Já a série remanescente dos textos das outras *Shākhās* sempre falta

um texto ou outro. Exemplo: da *Shākhā* (escola) *Aitareyin* do *Rig Veda* restaram o *Aitareya Brāhmana*, o *Aitareya Āranyaka* e o *Aitareya Upanishad* (falta o *Samhitā*). Da escola *Kaushitaki* do *Rig Veda*, o *Kaushitaki Brāhmana*, o *Kaushitaki Aranyaka* e o *Kaushitaki Upanishad* (falta também o *Samhitā*). De outras *Shākhās* restou apenas a *Samhitā* (coleção de hinos), mas faltam os demais textos, enquanto outras sobreviveram o *Brāhmana* e o *Āranyaka*, mas se perdeu o *Upanishad*, ou foi preservado o *Upanishad*, mas não restaram os textos precedentes e assim por diante.

Para complicar mais, alguns textos passaram a ter recensões diferentes e o *Yajur Veda* foi dividido em *Yajur Veda* Branco (*Vājasaneyī*) e *Yajur Veda* Negro (*Taittīriya*, *Maitrayani*, *Kāthaka* e *Kāthakapisthala*). A escola *Vājasaneyī* do *Yajur Veda* Branco foi preservada em duas recensões: *Mādhyandina* e *Kānva*. Com isso, textos importantes como o *Shatapatha Brāhmana*, o *Brhadāranyaka Upanishad* e o *Isha Upanishad* existem nestas duas recensões, sendo a recensão *Kānva* a mais publicada e conhecida, por ter tido os seus Upanixades (*Brhad* e *Ishā*) comentados por *Shankarāchārya*.

No *Mahābhāshya* de *Patānjali* é mencionada a existência de 1.131 *Shākhās* (escolas védicas) no passado, sendo 21 do *Rig Veda*, 101 do *Yajur Veda*, 1.000 do *Sāma Veda* e 9 do *Athārva Veda*. Enquanto o *Muktika Upanishad* menciona 1.180 escolas (*Shākhās*), sendo 21 do *Rig Veda*, 109 do *Yajur Veda*, 1.000 do *Sāma Veda* e 50 do *Athārva Veda*. Porém, destas escolas (*Shākhās*), apenas 11 *Samhitās* (coleções de hinos) sobreviveram até os dias de hoje: 01 do *Rig Veda* (*Shakala*), 05 do *Yajur Veda* (04 do *Yajur Veda* Negro: *Kāthaka, Kapisthala, Mantrayaniya* e *Taittirīya* e 01 do *Yajur Veda* Branco: *Vājasaneyī*), 03 do *Sāma Veda* (*Ranayaniya, Kauthuma* e *Jaiminiya*) e 02 do *Athārva Veda* (*Shaunaka* e *Paippalada*).

3. O significado da palavra Upanixade

Que o termo Upanixade (उपनिषद् - Upanishad) significa *conhecimento secreto* parece ser uma unanimidade entre os intérpretes tradicionais e uma aceitação quase generalizada entre os pesquisadores modernos. Porém, existe um ponto de discórdia na natureza deste conhecimento. Por muitas décadas, desde Paul Deussen, muitos pensaram que este conhecimento secreto tratava da instrução que o discípulo recebia do mestre em segredo na floresta. Deussen esforçou-se para fundamentar sua tese de que o Upanixade (conhecimento secreto) só era transmitido em segredo ao discípulo apto, citando passagens dos próprios Upanixades, onde a divulgação irrestrita deste conhecimento é advertida (*Brhadāranyaka* VI.3.12; *Swetāswatara* VI.22; *Maitrayana* VI.29 e *Katha* I.20-5). Pode ter contribuído para esta visão a onda de interpretações esotéricas que influenciava os pesquisadores do orientalismo no final do século XIX e início do século XX, impulsionada pelo crescimento do movimento teosófico. A tese irênica do esoterismo proposta pela Teosofia procurou demonstrar que não só quanto aos Upanixades, mas a restrição na divulgação das instruções secretas era uma preocupação comum na Antiguidade. Solenes, porém reservadas, iniciações nos mistérios que aconteciam no interior das sociedades religiosas são conhecidas dos pesquisadores do esoterismo e das tradições iniciáticas. Tradicionalmente, são famosos os Mistérios Órficos, os Mistérios de Elêusis e os Mistérios Pitagóricos na Grécia. A antiga religião egípcia também possuía mistérios. Até hoje, os candidatos à iniciação na Ordem Rosa Cruz e na Maçonaria fazem votos de segredo. Ademais, podemos encontrar uma preocupação com a divulgação indiscriminada dos mistérios na seguinte resposta de Jesus: “Porque a vós é dado compreender os mistérios do reino dos céus, mas a eles não”.[3] E esta suposta transmissão em segredo do conhecimento levou a criação de uma etimologia para a palavra *Upanishad*. P. Deussen propôs que a palavra *upa-ni-shad* deriva de: *upa* = junto e *ni-shad* = sentar-se, portanto *sentar-se junto*.[4] Em virtude das circunstâncias em que este 'sentar-se junto' acontecia no

---

[3] *Mateus* 13.11; *Marcos* 4.11 e *Lucas* 8.10.

[4] *The Philosophy of the Upanishads*, p. 13.

passado, extraiu-se o seguinte significado: sentar-se junto ao mestre para receber o conhecimento secreto. Contribuiu, sobremodo, para a sustentação desta opinião, a interpretação ortodoxa dos vedantinos monistas de que os Upanixades representam uma ruptura temática com a tradição dos textos precedentes, cujos *Brāhmanas* e os *Aranyakas* são considerados a *Karma Kanda* (parte ritualística) dos *Vedas* e os Upanixades a *Jnāna Kanda* (parte especulativa), por isso o conhecimento relativo a estes últimos textos, por serem de natureza mais elevada, deveriam ser transmitidos em segredo.

Bem, tudo isto parece muito coerente, mas com o tempo pesquisadores passaram a contestar esta tese, apontando passagens onde este conhecimento era transmitido em sessões (*Parishads*) públicas de debates nas cortes dos monarcas, relatadas, principalmente, no *Brhadāranyaka* e no *Chandogya Upanishads*, nas quais reis, *kshattriyas* (membros da casta dos guerreiros) e, até mesmo, mulheres participavam das instruções ou dos debates, colocando em dúvida a natureza secreta da transmissão deste conhecimento. Em outras palavras, a transmissão secreta, então, não seria uma regra geral na época. Com isso, de algumas décadas para cá, alguns pesquisadores passaram a propor outra tese para a natureza deste conhecimento secreto. Com o crescimento da teoria, por pesquisadores recentes, que contestava a idéia de ruptura dos Upanixades com os textos precedentes e, ao contrário, sustentava sua dependência, verificou-se que uma das principais preocupações dos especuladores védicos estava na tentativa de encontrar elementos de correspondência entre as seguintes três esferas: o ritual, as realidades cósmicas e o conjunto pessoa/corpo humano. Mesmo nos textos precedentes aos Upanixades (os *Brāhmanas* e os *Aranyakas*) já era uma obsessão procurar conexões entre elementos destas três esferas. A ideia subjacente era a de que havia uma rede de relações, ou seja, coisas que pareciam isoladas, supostamente, estavam conectadas umas às outras. Com isso vários elementos passaram a serem identificados. Nos primeiros textos, as equivalências ou identificações eram entre os ingredientes dos rituais e as realidades cósmicas. Veja o exemplo do *Brhadāranyaka Upanishad* I.1.1, onde o cavalo sacrificial é identificado com certos elementos da natureza:

> "A cabeça do cavalo sacrificial é a aurora, seu olho é o sol, sua respiração é o ar, sua boca é o fogo (*vaishwanara*) no interior do homem. O corpo do cavalo sacrificial é o ano, suas costas são os céus, seu abdômen a região intermediária, seu quadril a terra, seus flancos os pontos cardeais, suas costelas são os pontos cardeais intermediários, seus membros são as estações do ano, suas juntas os meses e quinzenas, seus pés os dias e as noites, seus ossos são as estrelas, sua carne é a nuvem, o conteúdo do seu estômago é a areia, seus intestinos são os rios, seu fígado e pulmões são as colinas, seus pelos do corpo são as plantas e árvores; sua parte dianteira é o sol nascente e sua parte traseira o sol poente. Quando ele boceja, o raio brilha; quando ele se sacode, troveja e quando ele urina, chove. Seu relincho é a voz".[5]

De modo que, enquanto nos textos mais antigos o interesse era criar conexões e homologias entre ingredientes dos rituais e as realidades cósmicas, como na passagem acima, nos textos subseqüentes, por sua vez, a atenção se dirigiu para o organismo humano, isto é, as correspondências entre a pessoa e as realidades cósmicas. Este foi o nascimento da especulação metafísica na Índia. Mais adiante, à medida que aumentou o número de homologias e identificações, surgiu a necessidade de organizá-las hierarquicamente. Daí, então, a preocupação passou a ser o estabelecimento de qual, entre todas as identificações, seria a que se colocava no topo do universo hierarquicamente interconectado. Sobretudo, a suposição era que estas conexões cósmicas ou identificações eram ocultas do conhecimento das pessoas comuns, então, descobrir estas

---

[5] É curioso de se notar, sobretudo pelos historiadores, a demonstração de conhecimentos de anatomia interna nesta passagem de um texto tão antigo. P. Olivelle data o *Brhadāranyaka Upanishad* nos séculos VII ou VI a.e.c. Tudo indica que, pelas citações acima, os indianos já praticavam a dissecação de cadáveres desde a Antiguidade, o que força os historiadores da Medicina no Ocidente a repensarem seus conhecimentos sobre os primeiros pesquisadores da Anatomia.

correspondências constituía o conhecimento: o conhecimento que era secreto. Por causa da natureza oculta destas conexões, o termo Upanixade veio a significar um segredo, especialmente o *conhecimento secreto*.[6] Foi como uma continuação deste significado que o termo finalmente veio a ser utilizado para os textos que continham tais conhecimentos secretos, isto é, os *Upanixades*. Na literatura upanixádica, as disputas pelo topo da hierarquia das homologias chegam ao fim com a concepção de *Brahman*, o Ser Supremo no cume das identificações. Começa-se, então, a se desenhar a doutrina ontológica do sistema *Vedānta.* Com isso, os Upanixades mais tardios deixam de especular sobre correspondências, para daí investigar a natureza de *Brahman* e, em seguida, exaltá-lo.

Em suma, o significado da palavra Upanixade como conhecimento secreto não está, portanto, na forma secreta de transmissão do ensinamento, como a maioria interpreta, mas sim, como os intérpretes recentes, na natureza das conexões. A autora Signe Cohen reuniu assim as recentes definições (2018: 03): “o fato de duas coisas estarem colocadas em relação de uma com a outra” – J. Charpentier; “Poder Efetivo” – Gren-Eklund; “Conexão Oculta” – H. Falk; “Conexão Oculta”, “Nome Oculto” ou “Ensinamento Oculto” – P. Olivelle e “Fórmula de Equivalência Mágica” – M. Witzel. Ela também propôs a sua definição: “aquilo que jaz (*sad*) por debaixo” ou “realidade subjacente” (Cohen, 2018: 03). De maneira que, quando as especulações se desgarraram da influência ritualística, no período upanixádico mais tardio, o ritual tornou-se cada vez mais interiorizado, ou seja, passou a se acreditar que o ritual poderia ser executado por inteiro mentalmente. A procura por equivalências é substituída pela especulação abstrata, o que fez surgir a metafísica hindu.

[6] A tradição hindu denomina os detentores deste conhecimento secreto de *Rshis* (videntes).

4. Autoria

Não é possível atribuir autorias individuais para os Principais Upanixades. A atribuição de autoria individual para uma obra é uma prática relativamente recente na literatura religiosa da Índia. Nas mais antigas, o direito de autoria pertencia mais à tradição que transmitia a obra do que ao autor da composição inicial, por conseguinte a liberdade dos transmissores de alterarem os textos, o que resultou em uma enorme quantidade de textos antigos alterados e interpolados. Ou seja, as tradições responsáveis em transmitir o texto se consideravam como proprietárias da obra, pois não existia ainda legislação de direitos autorais. Por isso alguns Upanixades receberam o nome da tradição que os transmitia: *Aitareya Upanishad, Taittirīya Upanishad, Katha Upanishad,* etc. Nos tempos védicos, estas escolas de transmissão textuais eram conhecidas por शाखाः-*Shākhās* (ramos védicos, escolas védicas de transmissão), tal como veremos mais adiante.

A exceção apontada de que a autoria do *Shwetāshwatara Upanishad* é de um sábio do mesmo nome, *Shwetāshwatara,* ainda é um assunto controvertido, sobretudo pelo fato de que no verso VI.21 existe um narrador diferente de *Shwetāshwatara* (Cohen, 2018: 21-2), provavelmente o compositor do texto. Ademais, as traduções deste verso (VI.21) são divergentes nas edições consultadas. O próprio termo *Shwetāshwatara* é de tradução controvertida, para um nome tão estranho para um sábio, uma vez que é a combinação das palavras श्वेत - *shweta* (branco) e अश्वतर - *ashwatara* (mulo; derivada da palavra अश्व – *ashwa* - cavalo), portanto: "mulo branco". Signe Cohen traduziu por "aquele que possui um mulo branco" (Cohen, 2018: 21), porém não existe elemento gramatical nesta palavra composta que indique a presença do sentido de "possuir". Deve ter sido uma tentativa de desviar o significado estranho do nome deste personagem upanixádico (Mulo Branco). Esta mesma autora observou também que "o *Shwetāshwatara* mencionado em um dos versos deste Upanixade pode simplesmente ser uma figura mitológica, o fundador lendário de uma tradição escolástica, mais do que um autor upanixádico individual". E concluiu que "como a maioria dos textos upanixádicos, o produto de um particular círculo escolástico" (Idem, 22).

5. Número, classificações e datação

O número de Upanixades existentes poderá ser tão grande quanto a arbitrariedade de se atribuir a um texto o nome de Upanixade. Pois, a partir de certa época em diante, iniciou-se uma prolífera produção de textos com o nome de Upanixade, na intenção de conectá-los à tradição védica e, consequentemente, alcançar reconhecimento canônico, aproveitando-se do prestígio e da autoridade que estes antigos textos tinham obtido no seio da ortodoxia hindu. A liberdade de composição de textos com este nome foi tão grande que até mesmo um texto com o título islâmico de *Allah Upanishad*, século XVI e. c., pode ser encontrado. Outro, ainda mais recente, composto pelo teólogo cristão Dhanjibhai Fakirbhai, com o título de *Khristopanishad* (*Christ-Upanishad*), em 1965, no qual Jesus é descrito no estilo upanixádico.[7] (Cohen, 2018: 05). Professor Weber catalogou 235 Upanixades em 1876. Parece que a publicação mais completa é a de J. L. Shastri, em 1970, contendo 188 Upanixades com o nome de *Upanishad Sangraha*. A tradição vedantina considera como canônicos os 108 Upanixades enumerados no *Muktika Upanishad*.[8]

Portanto, diante de tantos textos com este nome, nem todos têm a mesma importância, daí a necessidade de um critério de classificação. Em geral, as classificações podem ser divididas nos seguintes critérios:

1) Quanto à disposição entre os quatro *Vedas*, ou seja: os Upanixades que pertencem ao *Rig Veda*, ao *Sāma Veda*, ao *Yajur Veda* e ao *Athārva Veda*.
2) Quanto à afiliação às *Shākhās* (escolas védicas).
3) Quanto à importância, ou seja: Upanixades Maiores (Principais) e Upanixades Menores (Secundários).

---

[7] Na página de rosto deste livro é mencionado que este teólogo é também autor de um texto com o nome de *Premopanisahd* (*Upanishad* do Amor - Prema). Existe outro livro, também com o título de *Premopanishad* (2002), de autoria de Mahārajapuram N. Krishnamani, sobre os ensinamentos de Sathya Sai Baba.

[8] Lista completa com a classificação por gêneros em Cohen, 2018: 04-5.

4) Quanto à temática, ou seja: a) *Mukhya* (principais) *Upanishads*; b) *Sāmānya* (geral) *Upanishads*; c) *Yoga Upanishads*; d) *Samnyāsa* (ascético*) Upanishads*; e) *Shaiva Upanishads*; f) *Vaishnava Upanishads* e g) *Shākta Upanishads*.

Dentro destes critérios, os autores, tanto tradicionais quanto os pesquisadores contemporâneos, também não se entendem quanto à posição deste ou daquele texto na classificação. Diferentes autores consideraram distintos textos como entre os Upanixades Maiores (Principais). F. Max Muller e P. Olivelle consideraram 12, Robert E. Hume e Signe Cohen consideraram 13, P. Deussen, M. Winternitz e A. B. Keith 14, S. Radhakrishnan, V. P. Limaye e R. D. Vadekar 18 e M. Witzel 19. Com base nos 20 textos mais antigos, serão reproduzidos abaixo os nomes dos Upanixades Maiores em sua relação com o *Veda* e a *Shākhā* (escola védica) correspondente:

Rig Veda:
Aitareya Upanishad (Aitareyin Shākhā)
Kaushitaki “ (Kaushitakin Shākhā)

Sāma Veda:
Kena Upanishad (Jaiminiya Shākhā)
Chandogya “ (Kauthama Shākhā)
Jaiminiya Upanishadbrāhmana (Jaiminiya Shākhā)

Yajur Veda Negro:
Katha Upanishad (Kāthaka Shākhā)
Swetāswatara Upanishad (sem *Shākhā*)
Maitrayaniya “ (afiliação duvidosa à *Maitrayaniya Shākhā*)
Taittīriya Upanishad (Taittīriya Shākhā) Mahānarāyana “ (Taittīriya Shākhā) Katha Siksha “ (afiliação duvidosa à *Kāthaka Shākhā*)

Yajur Veda Branco:
Īshāvasya Upanishad (Vājasaneyī Shākhā)
Brhadāranyaka Upanishad (Vājasaneyī Shākhā)

Athārva Veda:
Mundaka Upanishad (sem *Shākhā*)
Mandukya “ (sem *Shākhā*)
Prashna “ (sem *Shākhā*)

Baskara “ (sem *Shākhā*)
Chagaleya “ (sem *Shākhā*)
Arsheya “ (sem *Shākhā*)
Shaunaka “ (sem *Shākhā*)

Assim, no esquema acima, os Upanixades do *Athārva Veda* não estão afiliados a nenhuma *Shākhā*. Persiste a dúvida entre os filólogos e os historiadores se as *Shākhās* do *Athārva Veda* nunca possuíram Upanixades no passado, ou se possuíram, estes textos se perderam ou, também, se os atuais Upanixades incorporados ao *Athârva* são anexações arbitrárias e tardias, em vista do fato do *Athārva Veda* não possuir Upanixades anexados.

A ortodoxia hindu considera que os Upanixades Maiores (Principais) são aqueles que foram comentados pelos *Vedantacharyas* (instrutores vedantinos), quais sejam, *Madhwa* e *Shankara*. O primeiro escreveu comentários sobre os seguintes dez Upanixades: *Ishāvasya, Kena, Katha, Prashna, Mandaka, Mandukya, Taittīriya, Aitareya, Chandogya* e *Brhadāranyaka Upanishads*, enquanto o último comentou estes dez mais o *Swetāswatara Upanishad*.

Quanto à datação destes antigos documentos, ninguém é capaz de assegurar precisão de datas. Os hinos védicos e os Upanixades foram transmitidos de geração à geração oralmente por muitos séculos até serem transcritos para a forma escrita. Também é difícil saber quando estes textos começaram a ser transcritos para a escrita, uma vez que os mais antigos manuscritos se perderam, sabemos que os mesmos existiram, mas o que temos hoje são apenas cópias de cópias, de acordo com a linhagem de manuscritos. O que sabemos com certeza é que o mais antigo manuscrito existente do Rg Veda é do século XIV e. c., e os dos Upanixades são dos séculos XVI e XVIII e. c. (Cohen, 2018: 06). Obviamente, existiram manuscritos dos Upanixades antes destes mencionados acima, visto que sabemos que Adi *Shankarāchārya* (séc. IX e. c.) e *Madhwāchārya* (séculos XII e XIV e. c.) escreveram comentários sobre os Upanixades Maiores, no entanto, os manuscritos autógrafos destes autores, bem como as primeiras cópias manuscritas, não foram preservadas, somente as cópias mais tardias. Da mesma maneira, os manuscritos destes Upanixades comentados são também recentes cópias manuscritas.

Porém, sugestões aproximadas são bem vindas para, pelo menos, lançarem luz sobre as possíveis épocas das suas composições. Todavia, é preciso lembrar que alguns Upanixades, sobretudo os mais antigos, são compilações de textos justapostos de composições de diferentes épocas, portanto, o que representa um complicador histórico. Mesmo assim, serão reproduzidas abaixo as datações de doze Upanixades Maiores, segundo as sugestões de P. Olivelle e de S. Cohen, que me parecem ser as menos conjeturais na atualidade, por passarem em revista os trabalhos de tentativa de datação de muitos pesquisadores precedentes.[9]

1) Os Upanixades mais antigos – em prosa – séculos VII e VI a. e. c.

- *Brhadāranyaka Upanishad*
- *Chandogya* “

2) Os Upanixades intermediários (A) – em prosa – séculos VI e V a. e. c.

- *Taittīriya Upanishad*
- *Aitareya* “
- *Kaushitaki* “

3) Os Upanixades intermediários (B) – em versos – séculos V a I a. e. c.

- *Kena Upanishad*
- *Katha* “
- *Ishāvasya* “
- *Swetāswatara* “
- *Mundaka* “

4) Os Upanixades tardios – em prosa – século I e. c.

- *Prashna Upanishad*
- *Mandukya* “

[9] Olivelle, 1998: 12-3 e Cohen: 2018: 12-20.

6. O *Yajur Veda*

Como mencionado acima, o *Yajur Veda* foi dividido pela tradição em *Yajur Veda* Branco (*shukla*) e *Yajur Veda* Negro (*krshna*). Foi especificado também que existiram numerosas escolas (*shākhās*) do *Yajur Veda*, 101 ou 109 segundo o *Mahābhāshya* de *Patānjali* e o *Muktika Upanishad* respectivamente, porém apenas as *Samhitâs* (coleções de hinos) de cinco escolas sobreviveram, sendo:

A) do *Yajur Veda* Negro (*krshna*):
1) *Kāthaka Samhitā* – a recensão da escola *Katha*, editada por L. V Schroeder em 1900-10, mas sem tradução para as línguas contemporâneas.
2) *Maitrāyanî Samhitā* – a recensão da escola *Maitrāyaniya*, editada por L. V. Schroeder (1881-86), sem tradução.
3) *Taittīriya Samhitā* - a recensão da escola *Taittīriya*, editada por A. Weber (1871-72). Existe uma tradução inglesa por A. B. Keith (1914), publicada pela *Harvard Oriental Series* vols. 18 e 19.
4) *Kapisthala Samhitā* – preservada apenas em fragmentos. Foi editada em Sânscrito por Raghu Vira (1932), sem tradução.

B) do Yajur Veda Branco (*shukla*):
5) *Vājasaneîi Samhitā* – a escola de *Yagnavalkya Vâjasaneya*, o principal instrutor desta *shâkhâ*. Foi preservada em duas recensões (relativamente semelhantes): *Mādhyandina* e *Kānva* e editada por A. Weber (com as variantes das duas recensões) em 1852. Existe apenas uma tradução inglesa de R. T. H. Griffith (1899) da recensão *Mādhyandina*.

Em linhas gerais, a principal diferença entre as *samhitās* do *Yajur Veda* Negro e a do *Yajur Veda* Branco está em que a *Vājasaneyî Samhitā* contém apenas os *mantras*, ou seja, as orações e as fórmulas sacrificiais que o sacerdote *adhwaryu* tem que pronunciar durante o ritual, enquanto as *samhitās* do *Yajur Veda* Negro contêm, além dos *mantras*, a descrição dos ritos sacrificiais e as explicações rituais. Enfim, as *samhitās* do *Yajur Veda* Negro incluem tanto os *mantras* (orações e

fórmulas) como o que depois passou a ser conhecido como *Brāhmana* (descrição e explicação ritual).

Tudo indica que os textos do *Yajur Veda* Negro são mais antigos, uma vez que o *Yajur Veda* Branco (*Vājasaneyī*) é uma coletânea de *mantras* (orações) extraída do primeiro. Supõe-se que a razão para isso foi a necessidade sentida pelos seguidores da tradição *yajur* védica de possuírem também uma coletânea só de orações em meio a sua multiplicidade de textos, assim como o *Sâma Veda* é uma coletânea de *mantras* do *Rg Veda*, ou seja, talvez uma tentativa de separar as orações (*mantras*) das explicações (*brâhmanas*), por considerarem as primeiras mais próximas da revelação original. Daí a justificativa da tradição de denominar o *Yajur Veda* Branco como "claro, ordenado ou organizado", que mostra a necessidade de distinguir entre os textos o que é texto sacrificial e o que é comentário sacrificial; e o *Yajur Veda* Negro como "desarranjado ou obscuro". M. Winternitz discorda desta versão tradicional e acredita "que o *Yajur Veda* Branco deve seu nome a sua conexão com o sol, uma vez que *Yagnavalkya* recebeu novos textos sacrificiais do sol" (1990: vol. I, p. 159n). Um estudo comparativo entre os textos destas cinco *samhitâs* foi feito por Arthur B. Keith em *The Veda of Black Yajus Veda Entitled Taittīriya Samhitā*, vol. I, p. LXXXV-CIII.

Apesar do *Yajur Veda* antecipar o caráter interpretativo do ritual, à maneira de um proto-*brāhmana*, tanto o *Yajur Veda* Negro como o *Yajur Veda* Branco possuem os seus respectivos *Brāhmanas, Âranyakas* e *Upanishads* anexados.

A divisão de capítulos do *Shatapatha Brāhmana* do *Yajur Veda Vājasaneyī* (Branco) é difícil de entender, portanto requer um esclarecimento. Na recensão *Mādhyandina*, o *Shatapatha Brāhmana* (o *Brāhmana* dos cem caminhos, segundo o seu número de lições) do capítulo 1 ao 13 corresponde ao *Brāhmana* propriamente, do capítulo 14.1 ao 14.3 corresponde ao *Âranyaka,* mas conserva o nome de *Shatapatha Brāhmana*, já do capítulo 14.4 ao 14.9 corresponde ao Upanixade e recebe o nome de *Brhadâranyaka Upanishad* (Grande *Âranyaka*). O mesmo acontece com a recensão *Kānva*, mas com a numeração diferente. O trecho do *Shatapatha Brāhmana,* do capítulo 01 ao capítulo 15, corresponde ao *Brāhmana*, do capítulo 16.1 ao 16.3 ao *Âranyaka* e do capítulo 16.4 em diante ao

Upanixade. O *Îshāvasya Upanishad* corresponde ao capítulo 40 do *Vājasaneyī Samhitā* (*Yajur Veda* Branco). É o único dos Upanixades Maiores que está incorporado na *Samhitā* (coleção de hinos). Existem outros Upanixades Menores incorporados na *Vājasaneyī Samhitā: Shatarudriya Upanishad* (cap. 16)*, o Tadeva Upanishad* (cap. 32) *e o Shivasankalpa Upanishad* (cap.34), tal como será visto mais adiante. Também, o *Nilarudra Upanishad* aparece no capítulo 40 da recensão *Paippalāda* do *Athārva Veda Samhitā*.

7. O *Yajur Veda* Branco (*Shukla*)

O texto da *Vājasaneyī Samhitā* consiste de 40 capítulos (*adhyāyas*), sendo o último formado pelo *Īshāvasya Upanishad*. Destes capítulos, os 15 últimos são considerados pela própria tradição como suplementos (*khilas*). Para possibilitar ao leitor a chance de perceber o contraste temático dos capítulos anteriores com o *Îshāvasya Upanishad*, será esboçada abaixo uma sinopse temática dos capítulos do *Vājasaneyā Samhitā* (coleção de *mantras* do *Yajur Veda* Branco). Os 25 primeiros capítulos contêm as orações para os mais importantes sacrifícios, sendo:

- Capítulos 1 e 2: as orações para os sacrifícios da lua cheia e da lua nova (*darshapūrnamāsa*).
- Capítulo 3: orações para o culto diário do fogo.
- Capítulos do 4 ao 8: orações para o sacrifício *Soma* em geral, incluindo o sacrifício animal.
- Capítulos 9 e 10: orações para duas espécies especiais de sacrifício *Soma*.
- Capítulos do 11 ao 18: numerosas orações e fórmulas sacrificiais para o *agnichayana* (a construção do altar-fogo), uma cerimônia que se estendia por um ano.
- Capítulos do 19 ao 21: as orações para a cerimônia *sautrâmanî*, uma peculiar cerimônia sacrificial no qual licor (*surâ*) é utilizado no lugar da bebida *Soma* e é oferecido aos deuses (o curiosos é que este *surâ* é recomendado para aqueles que já beberam *Soma* em demasia ou para aqueles que não suportam bebê-la, o que atesta o alto poder alucinógeno da bebida *Soma*).
- Capítulos do 22 ao 25: orações para o grande sacrifício *ashwamedha*, o sacrifício do cavalo executado somente por poderosos conquistadores ou imperadores.

Aqui termina a parte relativa à composição original deste texto, os 15 capítulos seguintes são suplementos (*khilas*):

- Capítulos do 26 ao 29: contém somente acréscimos às orações dos capítulos anteriores.
- Capítulo 30: não possui orações, é uma enumeração das pessoas que devem ser sacrificadas no *purushamedha*, a cerimônia de sacrifício humano.
- Capítulo 31: uma versão do *Purushasūkta*, o hino ao Homem Cósmico extraído do *Rg Veda* X.90, cuja criação do mundo é comparada ao Homem Cósmico.

- Capítulos do 32 ao 34: orações para o sacrifício *sarvamedha*, o sacrifício para a prosperidade universal. O capítulo 32 (16 versos) é considerado pela tradição como um Upanixade com o nome de *Tadeva Upanishad*.
- Capítulo 35: orações para as cerimônias funerais.
- Capítulos do 26 ao 39: orações para uma cerimônia chamada *pravargya*.
- Capítulo 40: o *Îshāvasya Upanishad*.

Tópicos como estes parecem obscenos para a cultura dos dias de hoje, mas os sacrifícios humanos e animais eram práticas comuns nas civilizações da Antinguidade. Com a leitura do *Îshāvasya Upanishad* é possível perceber, de imediato, o seu contraste temático com os assuntos precedentes da *Samhitā*. O *Îshā* contrasta com todo o resto do texto pela sua inovação temática de caráter especulativo, o que reforça ainda mais a suspeita de ser uma interpolação ainda mais tardia nos trechos complementares (*khilas*) da *Samhitā*, em outras palavras, o *Îshāvasya Upanishad* parece ser uma interpolação na parte já interpolada da *Samhitā*.

8. Os Upanixades da *Vājasaneyī Samhitā* segundo a coleção *Oupnekhat*

Além do *Îshāvasya Upanishad*, existem outros textos considerados Upanixades Menores na *Samhitā* do *Yajur Veda* Branco (*Vājasaneyī*). São Upanixades pouco conhecidos e foram publicados separadamente em uma coleção denominada *Oupnekhat* (uma corruptela da palavra *Upanishad*).[10] Esta coleção é uma tradução latina de 50 Upanixades feita por A. H. Anquetil Duperron e publicada em 1801-2, em Paris, a partir de uma tradução persa feita pelo sultão *Muhammed Dara Schakoh* (filho de *Shah Jahan*, o construtor do *Taj Mahal*) em 1656. Foi esta tradução latina da *Oupnekhat* que foi conhecida por Schelling e Schopenhauer. Estes Upanixades Menores no corpo da *Vājasaneyī Samhitā* são textos de pouco reconhecimento canônico, uma vez que não estão incluídos em outras coleções, sobretudo na coleção do *Muktika Upanishad*, a mais reconhecida pela ortodoxia vedantina (Deussen 1990: 555-68).

O primeiro, o *Shatarudriya Upanishad* (o Upanixade dos cem *Rudras*) no capítulo XVI consiste em oferendas aos cem *Rudras* (*Shata Rudriya*) em 66 versos, representando a vida e a natureza em suas mais terríveis fases. *Agni*, que aqui é o Altar de Fogo, torna-se *Rudra* ao completar a construção do altar e uma cerimônia é oferecida para apaziguar sua ira e obter sua graça. Aparece também na *Taittīriya Samhitā* IV.5.1-11, na *Kāthaka Samhitā* XVII.11-6, na *Kapisthala Samhitā* XXVII.1-9 e na *Maitrayana Samhitâ* II.9.2-9. É conhecido também como *Nilarudra Upanishad* e consta na coleção *Oupnekhat* com o nome de *Schat Roundri*, uma corruptela de *Shatarudriya* (Deussen 1990: 559). A tradução de P. Deussen não coincide rigorosamente com os versos da *Samhitā* (1990: 783-7).

Em seguida, o *Purusha Sūktam* no capítulo XXXI, incluído na coleção *Oupnekhat* com o nome de *Barthe Soukt*, com 22 versos. Os 16 primeiros correspondem ao *Rg Veda* X.90 e ao *Athārva Veda* XIX.06, já os versos 17-22 correspondem ao *Uttaranârâyana* e só aparecem na *Vājasaneyī Samhitā* XXXI e no *Barkhe Soukt* da coleção *Oupnekhat* (Deussen 1990: 893-6). Trata-se de um hino da

---

[10] Ver: DEUSSEN, P. *Sixty Upanisads of the Veda*, vol. II p. 558-61.

criação do universo utilizando-se da metáfora do Homem Cósmico (*Purusha*).

Outro Upanixade é o *Tadeva Upanishad* no capítulo XXXII do *Vājasaneyī Samhitā* com 16 versos. Na coleção *Oupnekhat,* aparece com o nome corrompido de *Tadiw*, com alguns versos que não constam na *samhitâ* (extraídos do *Rg Veda* X.121 e outros trechos de *Vājasaneyī Samhitā*), segundo a versão traduzida por P. Deussen (1990: 897-900). Recebeu este nove em virtude das duas palavras inicias do texto: "*Tad Eva*" (Só aquele...).

Por último, o *Shivasamkalpa Upanishad* no capítulo XXXIV com apenas seis versos. Aparece na coleção *Oupnekhat* com o nome corrompido de *Schiwsanklap* (Deussen 1990: 901). Destes Upanixades Menores, este último é o que exibe mais traços upanixádicos. Segue abaixo uma transliteração e tradução do *Shivasamkalpa Upanishad*.

Verso 01
Yajjāgrato dūramūdaiti daivam / tadu supotasya tathaivaiti / dūrangamam jyotishā jyotirekam / tanme manah shivasamkalpamastu // 01 //

1) A Divina, aquela que ergue longe (alto) o desperto (aquele que está em vigília) e da mesma maneira, aquela que faz retornar do sono (o adormecido), que vai longe, a única luz das luzes. Que ela, a Mente, seja de disposição auspiciosa para mim.

Verso 02
Yena karmānyapaso manīshino / yagne krnuanti vidatheshu dhīrāh /
yadapūrvam yakshamantah prajānām / tanme manah shivasamkalpamastu // 02 //

2) Com a qual os sábios inteligentes, ativos no sacrifício, executam suas ações nas sessões rituais, que vive desde a antiguidade nas criaturas. Que ela, a Mente, seja de disposição auspiciosa para mim.

Verso 03
Yatpragnānāmuta cheto dhrtashcha / yajjyotirantaramrtam prajāsu /

yasmānna krte kim chana karma kriyate / tanme manah shivasamkalpamastu // 03 //

3) Que é consciência, inteligência e firmeza, que é a luz interna e imortal nas criaturas, a qual (sem ela) não se faz nenhuma ação. Que ela, a Mente, seja de disposição auspiciosa para mim.

Verso 04
Yenedam bhūtam bhuvanam bhavishyat / parigrhītamamrtena sarvam /
yena yagnastāyate saptahotā / tanme manah shivasamkalpamastu // 04 //

4) Com a qual este mundo passado e futuro, toda abrangência pelo imortal, com a qual protege o sacrifício com os sete sacerdotes. Que ela, a Mente, seja de disposição auspiciosa para mim.

Verso 05
Yasminnrchah sāma yajumshiyamin / pratishtitā rathanābhāvivārāh /
yasmishchittam sarvamotam prajānām / tanme manah shivasamkalpamastu // 05 //

5) Onde os versos Rig, Sāma, e Yajur, como raios no cubo da roda de uma carruagem estão colocados, onde todo pensamento das criaturas é tecido. Que ela, a Mente, seja de disposição auspiciosa para mim.

Verso 06
Sushārathirashwāniva yanmanush / yānnenīyateabhīshubhir /
vājina iva hrtpratishtam yadajiram javishtam / tanme manah shivasamkalpamastu // 06 //

6) Assim como o hábil cocheiro conduz os velozes cavalos, assim também o homem (é controlado), (isto é) aquilo que está no coração (do homem), o veloz, o mais rápido. Que ela, a Mente, seja de disposição auspiciosa para mim.

9. O Contexto Upanixádico

Os Upanixades são bem compreendidos quando circunscritos em sua época e em seu lugar. Eles representam um avanço cultural muito à frente dos outros povos da Antiguidade. Entretanto, a tentativa dos apologistas de atualizar ou de eternizar as especulações primitivas destes antigos textos é uma improcedência em razão do obsoletismo da maioria de suas especulações. O argumento de que sua sabedoria trata de temas eternos não procede, uma vez que suas especulações foram desenvolvidas em uma época, na qual nem sequer se conhecia as coisas e os fenômenos mais simples que os rodeavam, quanto mais acreditar que os especuladores daquela época tenham acertado na realidade sobre as coisas e os fenômenos mais distantes e mais complexos. Se assim fosse, as ideias destes antigos especuladores até hoje coincidiriam com as atuais certezas científicas, porém, estas coincidências não ocorrem. Os Upanixades não tratam apenas do relacionamento entre Brahman e Ātman, tal como muitos pensam, este tema foi apenas a culminação, e é mais frequente apenas nos trechos mais tardios dos Upanixades. Os assuntos especulados foram diversificados (a origem e a criação do universo, a natureza das coisas e dos fenômenos, a cognição e os estados de consciência, a natureza da mente, a fisiologia do corpo humano, a energia vital, a alma, a realidade subjacente ao mundo, a libertação, etc.), empreendidos mediante os limitados recursos investigativos da época, cujos resultados logo se tornaram obsoletos com o passar dos anos, da mesma maneira tal como ocorreu com as especulações de outros povos da Antiguidade (China, Grécia e Roma).

Em grande parte, a ideia de atualidade dos temas upanixádicos acontece em virtude da maneira pelas quais são traduzidas algumas palavras chaves por tradutores e intérpretes apologistas nos dias de hoje. Por exemplo, quando agora se traduz a palavra विद्या - *Vidyā* por “Ciência”, o leitor atual pensará imediatamente que o primitivo conhecimento especulativo (*Vidyā*) dos Upanixades corresponde à Ciência Moderna, com todo o acúmulo das milhares de descobertas ocorridas, bem como os aperfeiçoamentos metodológicos, após o período upanixádico. O especulador upanixádico que

questiona se a origem do mundo está na Água (आपः – *āpah*)[11] está muito distante do atual cientista sofisticado que tenta reproduzir o fenômeno do *Big Bang*, em escala infinitamente menor, em um Acelerador de Partículas. As especulações dos Upanixades são tão primitivas, que não chegam nem sequer ao estágio de uma protociência. De modo que, a tradução mais precisa para a palavra *Vidyā*, quando mencionada no sentido especulativo, é "conhecimento primitivo". O mesmo acontece com a tradução da palavra दर्शन - *Darshana* por "Filosofia", uma tradução mais precisa é "Visão de Mundo" com base em especulações. A Ciência e a Filosofia sofreram muitas alterações em seus significados ao longo da história, à medida que foram se desenvolvendo em diferentes épocas e em distintos lugares, bem como esta dinâmica não foi uniforme em todas as partes do mundo, alternando progressos, estagnações e até retrocessos. Enfim, a atualização dos temas especulativos dos Upanixades, tal como pretendem alguns apologistas e alguns intérpretes, é, portanto, o produto de um delírio anacrônico.

---

[11] *Brhadāranyaka Upanishad,* V.05.01.

10. O *Īshāvasya Upanishad*

Conhecido também como *Īshā Upanishad* (*Īshopanishad* na forma elidida) ou *Vājasaneyī Upanishad*, recebeu este nome em virtude da primeira palavra no verso inicial "*Īshāvasya*" (habitado pelo Senhor). Possui uma peculiaridade que o distingue dos outros Upanixades Maiores: é o único que está incorporado ao *Samhitā* (como visto acima, os outros Upanixades do *Vājasaneyī Samhitā* são considerados como Upanixades Menores e estão incluídos em coleções de menor reconhecimento canônico) que, no seu caso, à coleção de *mantras* do *Yajur Veda* Branco (*Vājasaneyī*). Por isso não possui os tradicionais *Brāhmana* e *Âranyaka* precedentes. Trata-se de um Upanixade sem a série, de maneira que não é possível conhecer sua linhagem exegética, diferente, por exemplo, do *Taittīriya Upanishad* do *Yajur Veda* Negro, que foi preservado com a série completa: *Taittīriya Samhitā*, *Taittīriya Brāhmana*, *Taittīriya Âranyaka* e *Taittīriya Upanishad*. O fato de não ter os textos precedentes, representa mais uma curiosidade filológica e histórica do que uma preocupação exegética para os ortodoxos hindus, uma vez que própria ortodoxia canonizou Upanixades sem filiação a qualquer *Shākhā* (escola védica), ou até aqueles sem os textos precedentes, que talvez tenham se perdido ou mesmo nunca existiram, como no caso dos Upanixades do *Athārva Veda* mencionados acima.

Além da concisão (apenas 18 versos), o *Îshāvasya,* com sua linguagem enigmática e paradoxal, proporciona uma facilidade de se extrair uma multiplicidade de significados arbitrários de suas passagens. Isto não aconteceu apenas com o *Îshāvasya*. Os Upanixades Maiores em geral, devido à obscuridade da redação, sempre foram objetos de manipulação interpretativa. Cada intérprete é capaz de conduzir a mensagem do texto para o sentido de sua concepção preferida, com isso o resultado hoje é um acúmulo de diferentes interpretações. Quando surge uma dúvida na interpretação de alguma passagem das escrituras védicas, muitos intérpretes hindus recorrem aos Upanixades para sustentar seu ponto de vista, em virtude de sua autoridade. Com o tempo, a mensagem dos Upanixades foi torcida e destorcida de tal forma a ser capaz de se adaptar às mais diversas correntes ideológicas da Índia, mesmo mais de mil anos após a composição destes antigos textos. Muitos gurus

se vangloriam de ter suas doutrinas fundamentadas nos Upanixades. Os intérpretes são capazes de encontrar em um trecho ou noutro, com a liberdade interpretativa favorecida pela linguagem imprecisa, metafórica, obscura e enigmática destes antigos textos, os suportes necessários para a fundamentação de suas doutrinas religiosas. Um exemplo histórico semelhante ao que ocorreu com Platão, o qual foi reinterpretado e adaptado pelos neo-platônicos, pelos pensadores islâmicos, pelos teólogos cristãos, pelo movimento renascentista e assim por diante, para se ajustar às respectivas ideologias dos intérpretes. Sobre isto Montaigne deixou a observação: “Queiram sacudir e agitar Platão: cada qual, orgulhando-se de apossar-se dele, coloca-o do lado que quer”.[12] No caso dos Upanixades, a manipulação interpretativa é favorecida pela circunstância primitiva da época da composição destes textos, quando não se dispunha de uma linguagem racional e precisa para comunicar as especulações. Ao contrário, valorizava-se a comunicação altamente expressiva através de metáforas, paradoxos, enigmas e fórmulas, em razão do fato de que, naquela época, a expressividade representava a forma de comunicação de maior poder persuasivo: encantar para convencer. A rigor, a história da comunicação e da disseminação religiosa é marcada pela evolução e pela estabilização dos artifícios persuasivos. A mensagem religiosa é uma comunicação altamente impregnada de carga persuasiva, que evolui ou se estabiliza conforme as técnicas de persuasão se inovam ou se consolidam. A persuasão é a força que faz a comunicação religiosa tornar-se efetiva. Ela é utilizada por todas as religiões, sobretudo pelas religiões proselitistas. A ausência de fundamentação e de demonstração racionais é suprida, na comunicação religiosa, pelo artifício persuasivo. Daí o motivo para a mensagem religiosa estar sempre sobrecarregada de exaltação, exortação, propaganda, louvor, motivação, etc.

---

[12] REALE, Giovanni e Dario Antiseri. *História da Filosofia,* vol. I, p. 124.

11. As recensões

Tradicionalmente são conhecidas duas recensões do *Îshāvasya Upanishad*: *Mādhyandina* (17 versos) e *Kānva* (18 versos). Esta última será a utilizada na transliteração e na tradução abaixo. Trata-se da versão mais conhecida, por ser a mais publicada na Índia, talvez por ter sido a recensão comentada por *Shankarāchārya*. Entretanto, pareceu-me conveniente incluir neste estudo introdutório mais duas recensões pouco conhecidas, a recensão do intérprete vedantino *Madhwa* (20 versos) e outra ainda menos conhecida, a da *Shuddha Dharma Mandalam*[13], doravante mencionada como SDM (18 versos). Os textos desta última instituição são pouco conhecidos, uma vez que suas publicações não estão disponíveis ao público em livrarias, mas são vendidas somente para os membros ou para os freqüentadores das reuniões, pois se trata de uma organização de pouca popularidade.

A ordem dos versos das recensões *Kānva* e *Mādhyandina* corresponde até o verso oitavo. A de *Madhwa* e a *Kānva* até o verso 15 e a da SDM só corresponde às demais nos dois primeiros e do verso 15 ao verso 18. O verso 4 das demais recensões é omitido na versão da SDM. O verso 16 da *Kānva* é omitido na *Mādhyandina*. Para facilitar esta compreensão, veja em seguida a tabela de correspondência dos versos entre estas quatro recensões:

Kānva verso	*Mādhyandina* verso	*Madhwa* verso	*SDM* verso
01	01	01	01
02	02	02	02
03	03	03	12
04	04	04	--
05	05	05	04
06	06	06	13
07	07	07	14
08	08	08	05
09	12	09	06
10	13	10	07
11	14	11	08

[13] Texto sânscrito, transliteração e tradução por *Sri Janardana*, s/ data.

NOTA SOBRE A TRADUÇÃO

Por ser uma tradução crítica, alguns versos seguintes apresentarão trechos com a redação obscura, uma vez que não foi utilizado aqui o artifício, frequentemente empregado pelos tradutores confessionais e pelos intérpretes apologistas, de encobrir as passagens incompreensíveis através da interpretação conjetural, a fim de esconder a obscuridade. Portanto, quando a redação parecer obscura, consultar as notas críticas, a partir da página 51, para conhecer a razão da obscuridade no texto sânscrito.

Segunda Parte

Texto Devanāgarī, transliteração, decomposição de palavra por palavra e tradução

ĪSHĀVASYA UPANISHAD

(conforme a recensão *Kānva*)

Verso 01

ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत् ।
तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद्धनम् ॥ १ ॥

Îshāvāsyamidam sarvam / yatkincha jagatyām jagat /
tena tyaktena bhunjīthā / mā grdhah kasya swid dhanam // 01 //

1º *pāda* (pé): *Îshā* = com ou pelo Senhor; *Vāsyam* = vestido, envolvido, habitado, revestido; *Idam* = este; *Sarvam* = todo.
2º *pāda*: *Yat* = que; *Kincha* = qualquer que; *Jagatyām* = no mundo; *Jagat* = mutável.
3º *pāda*: *Tena* = com ou por aquele (aquilo); *Tyaktena* = com ou pelo abandono, com ou pela renúncia; *Bhunjīthā* = desfrute, aprecie, coma.
4º *pāda*: *Mā* = não; *Grdhah* = cobice; *Kasyaswid* = de ninguém (ei, de quem?); *Dhanam* = riqueza, propriedade, bens.

1) Todo este universo é habitado pelo Senhor, qualquer coisa que exista neste mundo mutável. Com o abandono disto, desfrute (do deleite da renúncia). Não cobice a riqueza de ninguém.

Verso 02

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः ।
एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥ २ ॥

Kurvanneveha karmani / jijīvishecchatam samāh /
evam twayi nānyathetoasti / na karma lipyate nare // 2 //

1º *pāda*: *Kurvan* = executando, cumprindo; *Eva* = apenas, só, somente; *Iha* = aqui, neste mundo; *Karmani* = ações.
2º *pāda*: *Jijīvishet* = deve desejar viver; *Shatam* = cem; *Samāh* = anos.
3º *pāda*: *Evam* = assim; *Twayi* = em você; *Na* = não; *Anyathā* = de outro modo; *Asti* = é; *Itha* = que isto, disto.
4º *pāda*: *Na* = não; *Karma* = ação; *Lipyate* = suja, mancha, lambuza; *Nare* = no homem.

2) Apenas executando ações neste mundo, (você) deve desejar viver por cem anos. Assim em você, (e) não de outro modo, isto é assim. A ação não suja (macula) o homem.

Verso 03

असुर्या नाम ते लोका अन्धेन तमसावृताः ।
तांस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः ॥ ३ ॥

Asuryā nāma te lokā / andhena tamasāvrtāh /
tāmste pretyābhigacchanti / ye ke chātmahano janāh // 3 //

1º *pāda*: *Asuryā* = demoníacos; *Nāma* = denominados, chamados; *Te* = aqueles; *Lokāh* = mundos.
2º *pāda*: *Andhena* = com a cega; *Tamasa* = com a escuridão, treva; *Avrtāh* = cobertos, envoltos.
3º *pāda*: *Tān* = para aqueles; *Te* = eles; *Pretya* = com a morte, após a morte; *Abhigacchanti* = alcançam, vão.
4º *pāda*: *Ye* = que; *Ke* = que; *Cha* = e; *Ātmahano* = assassinas do Eu; *Janāh* = pessoas.

3) São chamados de demoníacos aqueles mundos cobertos com a escuridão cega. E para aqueles (mundos demoníacos) vão, após a morte, aquelas pessoas que são assassinas do Eu (*Ātman*).

Verso 04

अनेजदेकं मनसो जवीयो नैनद्देवा आप्नुवन्पूर्वमर्षत् ।
तद्धावतोऽन्यानत्येति तिष्ठत् तस्मिन्नपो मातरिश्वा दधाति ॥ ४ ॥

Anejadekam manaso javīyo / nainaddevā āpnuvanpūrvamarshat /

taddhāvatoanyānatyeti tishthat / tāsminnapo mātarishwā dadhāti // 4 //

1º *pāda*: *Anejat* = imóvel, imutável; *Ekam* = Um; *Manasah* = que a mente; *Javīyah* = mais rápido.
2º *pāda*: *Na* = não; *Enat* = ele; *Devāh* = os deuses; *Âpnuvam* = não podem alcançar; *Pūrvam* = antes, na frente; *Arshat* – foi, partiu.
3º *pāda*: *Tat* = ele; *Dāvatah* = correndo, que correm; *Anyān* = outros; *Atyeti* = ultrapassa; *Tishtat* = estando parado.
4º *pāda*: *Tasmin* = nele; *Apāh* = as águas; *Mātarishwā* = *Mātarishwā*; *Dadhā*ti = sustenta, presenteia.

4) O Um, (embora) imóvel, é mais rápido que a mente. Os deuses não conseguem alcançá-lo, (pois) ele partiu antes. Parado, ele ultrapassa os outros que correm. *Mātarishwā* sustenta as águas nele.

Verso 05

तदेजति तन्नैजति तद्दूरे तद्वन्तिके ।
तदन्तरस्य सर्वस्य तदु सर्वस्यास्य बाह्यतः ॥ ५ ॥

Tadejati tannaijati / taddūre tadwantike /
tadantarasya sarvasya / tadu sarvasyāsya bāhyatah // 5 //

1º *pāda*: *Tat* = ele, aquele; *Ejati* = move; *Tat* = ele, aquele; *Na* = não; *Ejati* = move.
2º *pāda*: *Tat* = ele, aquele; *Dure* = longe; *Tat* = ele, aquele; *U* = e; *Antike* = perto.
3º *pāda*: *Tat* = ele; *Antah* = dentro; *Asya* = disto, deste; *Sarvasya* = de tudo.
4º *pāda*: *Tat* = ele; *U* = e; *Sarvasya* = de tudo; *Asya* = disto, deste; *Bahyatah* = fora.

5) Ele se move e não se move. Ele está longe e, mesmo assim, está perto. Ele está dentro de tudo isto e, mesmo assim, está fora de tudo isto.

Verso 06

यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्नेवानुपश्यति ।
सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते ॥ ६ ॥

Yastu sarvani bhūtāny / ātmanyevānupashyati /
sarvabhūteshu chātmānam / tato na vijugupsate // 6 //

1º *pāda*: *Yah* = que, quem; *Tu* = na verdade, mas; *Sarvani* = todos; *Bhūtāni* = seres.
2º *pāda*: *Âtmani* = no Eu; *Eva* = só, apenas; *Anupashyat*i = vê.
3º *pāda*: *Sarva* = todo; *Bhūteshu* = nos seres; *Cha* = e; *Âtmanam* = o Eu.
4º *pāda*: *Tatah* = então, daí; *Na* = não; *Vijugupsate* = se esconde.

6) Na verdade, aquele que vê todos os seres no Eu (*Âtman*) e o Eu (*Âtman*) em todos os seres não se esconde (sente temor).

Verso 07

यस्मिन्सर्वाणि भूतान्यात्मैवाभूद्विजानतः ।
तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः ॥ ७ ॥

Yasminsarvani bhūtāny / ātmaivābhūdwijānatah /
tatra ko mohah kah shoka / ekatwamanupashyatah // 7 //

1º *pāda*: *Yasmin* = em que, em quem; *Sarvani* = todos; *Bhūtāni* = seres.
2º *pāda*: *Ātma* = Eu; *Eva* = na verdade, só, apenas; *Abhut* = existe, apresenta-se; *Vijānatah* = sábio, homem que discerne.
3º *pāda*: *Tatra* = lá, aí; *Kah* = que?; *Mohah* = ilusão; *Kah* = que?; *Shoka* = mágoa.
4º *pāda*: *Ekatwam* = unidade; *Anupashyatah* = vê.

7) Quando um sábio vê somente a unidade em todos os seres, que existe como o Eu (*Âtman*), que ilusão, que mágoa (podem advir a ele)?

Verso 08

स पर्यगाच्छुक्रमकायमव्रणम् अस्नाविरं शुद्धमपापविद्धम् ।
कविर्मनीषी परिभूः स्वयंभकर् याथातथ्यतोऽर्थान्व्यदधाच्छाश्वतोभ्यः समाभ्यः
॥ ८ ॥
Sa paryagācchukramakāyamavranam / asnāviram shuddhamapāpaviddham /

kavirmanīshī paribhūt swayambhūt / yāthātathyatoarthānvyadadhācchāshwatîbhyah samābhyah // 8 //

1º *pāda*: *Paryagāt* = tem alcançado; *Shrukam* = radiante, brilhante; *Akāyam* = incorpóreo; *Avranam* = incólume, ileso.
2º *pāda*: *Asnāviram* = sem tendão, sem nervo; *Shuddham* = puro; *Apāpaviddham* = imune ao pecado.
3º *pāda*: *Kavih* = sábio; *Manīshī* = onisciente; *Paribhūt* = onipresente; *Swayanbhūh* = auto-existente.
4º *pāda*: *Yāthātathyatah* = de modo apropriado; *Arthān* = coisas; *Vyadadhāt* = ordenou, distribuiu, dispôs; *Shāswatībhyah* = desde eternos; *Samābhyah* = desde anos.

8) Ele, que tem alcançado o radiante (*shrukram*), o incorpóreo, o incólume, o sem nervo (sem característica corpórea), o puro, o imune ao pecado, o sábio, o onisciente, o onipotente, o auto-existente, distribuiu as coisas de modo apropriado desde anos eternos.

Verso 09

अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः ॥ ९ ॥

Andham tamah pravisanti / yeavidyāmupāsate /
tato bhūya iva te ta/moya u vidyāyām ratāh // 9 //

1º *pāda*: *Andham* = cega; *Tamah* = escuridão, trevas; *Pravishanti* = entram, vão.
2º *pāda*: *Ye* = que; *Avidyām* – ignorância; *Upāsate* = adoram.
3º *pāda*: *Tatah* = que esta, *Bhūyah* = maior, *Iva* = como, igual, *Te* = aqueles, *Tamah* = escuridão.
4º *pāda*: *Ya* = aquele que, *U* = mas, *Vidyāyām* – no conhecimento, *Ratāh* = deleitam.

9) Para a escuridão cega vão aqueles que adoram a ignorância e, de certa maneira, para uma escuridão ainda maior que esta, aqueles que se deleitam no conhecimento.

Verso 10

अन्यदेवाहुर्विद्यान्यदाहुरविद्यया ।
इति शुश्रुम धीराणां ये नस्तद्विचचक्षिरे ॥ १० ॥

Anyadevahurvidyay / ānyadāhuravidyayā /
iti shushruma dhīrānam / ye nastadwichachakshire // 10 //

1º *pāda*: *Anyat* = diferente, outro; *Eva* = só, apenas; *Ahur* = eles dizem; *Vidyayā* = pelo conhecimento.
2º *pāda*: *Anyat* = diferente; *Ahur* = eles dizem; *Avidyayā* = pela ignorância.
3º *pāda*: *Iti* = assim; *Shushruma* = nós ouvimos; *Dhirānām* = dos sábios.
4º *pāda*: *Ye* = que; *Nah* = a nós; *Tat* = isto; *Vichachakshire* = têm explicado.

10) (O resultado obtido) pelo conhecimento é diferente, eles (os sábios) dizem. Diferente (também o obtido) pela ignorância, eles dizem. Assim nós ouvimos dos sábios que têm explicado isto a nós.

Verso 11

विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह ।
अविद्यया मृत्यु तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते ॥ ११ ॥

Vidyām chāvidyām cha / yastadvedobhayam saha /
avidyāyā mrtyum tīrtwā / vidyāyā mrtamashnute // 11 //

1º *pāda*: *Vidyām* = conhecimento; *Cha* = e; *Avidyām* = ignorância; *Cha* = e.
2º *pāda*: *Yah* = que; *Tat* = aquele; *Veda* = conhece; *Ubhayam* = ambos; *Saha* = juntos.
3º *pāda*: *Avidyāyā* = pela ignorância; *Mrtyum* = morte; *Tīrtwā* = tendo ultrapassado.
4º *pāda*: *Vidyā* = pelo conhecimento; *Amrtam* = imortalidade; *Ashnute* = alcança.

11) Conhecimento e ignorância – aquele que conhece ambos juntos, tendo ultrapassado a morte pela ignorância (*avidyā*), alcança a imortalidade pelo conhecimento (*vidyā*).

Verso 12

अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽसंभूतिमुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो य उ संभूत्यां रताः ॥ १२ ॥

Andham tamah pravishanti / yeasambhūtimupasate /
tato bhūya iva te ta / mo ya u sambhūtyam ratāh // 12 //

1º *pāda*: *Andham* = cega; *Tamah* = escuridão; *Pravishanti* = entram, vão.
2º *pāda*: *Ye* = aqueles que; *Asambhūtim* = não-surgimento; *Upasate* = adoram.
3º *pāda*: *Tatah* = ainda; *Bhūya* = maior; *Iva* = de certo modo; *Te* = aqueles; *Tamah* = escuridão.
4º *pāda*: *Ya* = que; *U* = na verdade; *Sambhūtyam* = no surgimento; *Rathāh* = se deleitam.

12) Aqueles que adoram o não-surgimento (*asambhūti*) vão para a escuridão cega, e para uma escuridão ainda maior que esta, de certo modo, aqueles que se deleitam no surgimento (*sambhūti*).

Verso 13

अन्यदेवाहु संभवादन्यदहुरसंभवात् ।
इति शुश्रुम धीराणां ये नस्तद्विचचक्षिरे ॥ १३ ॥

Anyadevāhuh sambhavād / anyadāhurasambhavāt /
iti shushruma dhīranām / ye nastadvichachakshire // 13 //

1º *pāda*: *Anyat* = outro, diferente; *Eva* = apenas, só; *Âhuh* = eles dizem; *Sambhavāt* = do surgimento.
2º *pāda*: *Anyat* = outro, diferente; *Âhuh* = eles dizem; *Asambhavāt* = do não-surgimento.
3º *pāda*: *Iti* = assim; *Shushruma* = nós ouvimos; *Dhīranām* = dos sábios
4º *pāda*: *Ye* = que; *Nah* = a nós; *Tat* = aqueles; *Vichachakshire* = explicado.

13) É diferente do surgimento (*sambhava*), eles (os sábios) dizem. Diferente (também) do não-surgimento (*asambhava*), assim nós ouvimos dos sábios, que são aqueles que têm explicado a nós.

Verso 14

संभूतिं च विनाशं च यस्तद्वेदोभयं सह ।
विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा संभूत्यामृतमश्नुते ॥ १४॥

Sambhūtim cha vinâsham cha / yastadvedobhayam saha / vināshena mrtyum tīrtwā / sambhūtyāmramashnute // 14 //

1º *pāda*: *Sambhūtim* = surgimento; *Cha* = e; *Vināsham* = destruição; *Cha* = e.
2º *pāda*: *Yah* = que; *Tat* = aquele; *Veda* = sabe; *Ubhayam* = ambos; *Saha* = juntos.
3º *pāda*: *Vināshena* = através, pela destruição; *Mrtyum* = morte; *Tīrtwā* = ultrapassa.
4º *pāda*: *Sambhūtim* = pelo surgimento; *Amrtam* = imortalidade; *Ashnute* = alcança.

14) O surgimento (*sambhūti*) e a destruição (*vināsha*), aquele que conhece ambos juntos ultrapassa a morte pela destruição (*vināsha*) e pelo surgimento (*sambhūti*) alcança a imortalidade.

Verso 15

हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम् ।
तत्त्वं पूषन्नपावृणु सत्यधर्माय दृष्टये ॥ १५ ॥

Hiranmayena pātrena / satyasyāpihitam mūkham / tatwam pūshannapāvrnu / satyadharmāya drshtaye // 15 //

1º *pāda*: *Hiranmayena* = com o dourado; *Pātrena* = com o pote, vasilha, recipiente.
2º *pāda*; *Satyasya* = da verdade; *Apihitam* = está coberta; *Mūkham* = boca, rosto, face.
3º *pāda*: *Tat* = este, isto; *Twam* = você, tu; *Pūshan* = *Pūshan*; *Apāvrnu* = abra, descubra, desvele.
4º *pāda*: *Satyadharmāya* = da verdadeira natureza; *Drshtaye* = para a visão.

15) A face da verdade está encoberta com uma vasilha dourada. Remova-a, *Pūshan*, para a visão da verdadeira natureza.

पूषन्नेकर्षे यम सूर्य प्राजापत्य व्यूह रश्मीन्समूह तेजः ।
यत्ते रूपं कल्याणतमं तत्ते पश्यामि योऽसावसौ पुरुषः सोऽहमस्मि ॥ १६ ॥

Pūshannekarshe yama sūrya prâjā / patya vyūha rashmīnsamūha tejah /
yatte rūpam kalyūnatamam tatte / pashyāmi yoasāvasau purushah soahamasmi // 16 //

1º *pāda*: *Pūshan* – ó *Pūshan*; *Eka* = único; *Rshe* = ó vidente; *Yama* = deus da morte; *Sūrya* = deus-sol; *Prājāpatya* = filho de *Prajāpati*.
2º *pāda*: *Vyūha* = disponha em formação militar de combate, disperse, expanda; ***Rashmīn*** = raios: *Samūha* = recolha, reúna; *Tejah* = luz.
3º *pāda*: *Yat* – que; *Te* = eles; *Rūpam* = forma; *Kalyānatamam* = a mais gloriosa; *Tat* = aquele; *Te* = eles; *Pashyāmi* = eu vejo.
4º *pāda*: *Yah* = que; *Asau* = aquele lá; *Purusha* = pessoa, ser; *Sah* = ele; *Aham* = eu; *Asmi* = sou.

16) Ó *Pūshan*, o vidente único, *Yama* (o deus da morte), *Sūrya* (deus-sol), filho de *Prajāpati*, disperse os (seus) raios, recolha a (sua) luz. Eu vejo aquela que é a (sua) forma mais gloriosa, aquela que é o Ser Supremo (*Purusha*) lá. Eu sou ele.

Verso 17

वायुरनिलममृतथेदं भस्मान्तं शरीरम् ।
ॐ क्रतो स्मर कृतं स्मर क्रतो स्मर कृतं स्मर ॥ १७ ॥

Vāyuranilamamrtam / athedam bhasmāntam sharīram /
om krato smara krtam smara / krato smara krtam smara // 17 //

1º *pāda*: *Vāyu* = ó ar, ó vento; anilam = o vento; *Amrtam* = imortal.
2º *pāda*: *Atha* = agora; *Idam* = este; *Bhasmā* = cinzas; *Antam* = fim, destino; *Sharīram* = corpo.
3º *pāda*: *Om*; *Krato* = ó mente; *Smara* = lembre-se; *Krtam* = da ação cumprida no passado.
4º *pāda*: *Krato* = ó mente; *Smara* = lembre-se; *Krtam* = da ação realizada no passado.

17) *Vāyu* é o vento imortal. Agora, o destino deste corpo é as cinzas. OM, ó mente, lembre-se da ação cumprida no passado, ó mente, lembre-se da ação cumprida no passado.

Verso 18

अग्ने नय सुपथा राये अस्मान् विश्वानि देव वयुनानि विद्वान् ।
युयोध्यस्मज्जुहुराणमेनो भूयिषठां ते नमउक्तिं विधेम ॥ १८ ॥

Agne naya supathārāye asmān / vishwāni deva vayunāni vidwān /
yuyodhyasmajjuhurānameno / bhūvishthām te nama uktim vidhema // 18 //

1º *pāda*: *Agne* = ó fogo; *Naya* = conduza; *Su* = bom; *Patha* = pelo caminho; *Rāye* = para a prosperidade, riqueza, *Asmān* = nos.
2º *pāda*: *Vishwāni* = todos; *Deva* = ó Deus; *Vayunāni* = saberes; *Vidwām* = que conhece.
3º *pāda*: *Yuyodhi* = afaste, remova, destrua; *Asmat* = de nós; *Juhurāmam* = defeituoso; *Enah* = pecado.
4º *pāda*: *Bhūyishtūm* = mais elevado; *Te* = para ti; *Nama* = louvor; *Uktim* = afirmação; *Vidhema* = nós oferecemos.

18) Ó Fogo (*Agni*) conduza-nos pelo bom caminho até a prosperidade. Ó Deus, que conhece todos os saberes, afaste de nós o pecado defeituoso. Nós oferecemos a ti a mais elevada afirmação de louvor.

Notas críticas sobre o texto e a tradução

Verso 01

Verso composto no metro s*loka* (32 sílabas com 08 sílabas em cada *pāda*) com tradução problemática, em vista de que todos os *pādas* (pés) apresentarem redação obscura. Demonstrei as divergências na tradução deste verso, em virtude da obscuridade sintática, em meu artigo *A Problemática da Tradução dos Upanixades* (Botelho, 2006: 71-2), reproduzindo as traduções de 14 diferentes tradutores.

No primeiro *pāda* (pé) o problema começa com o verbo *vāsyam* que deriva da raiz verbal '*vas*', que possui muitos significados. P. Thieme apontou três significados: "vestir roupas", "compenetrar por odor" e "habitar" (Olivelle 1998: 611). Aurobindo mais três: "ser vestido", "vestir como ornamento" e "ser habitado" (1972: 63). No entanto, os livros de gramática e os dicionários apontam mais significados para esta raiz verbal: "brilhar", "vestir" e "habitar" (Leidecker 1976: 50); "habitar", "vestir", "ser", "gostar", "ser correto", "ser firme", "cortar" e "levar embora" (Kale 1984: appendix II, 122 e Apte 1978: 837). Por isso, o verbo *vāsyam* no particípio passado recebeu diferentes traduções: "habitado" (Olivelle 1998: 407); "encoberto (envolvido)" (Radhakrishnan 1989: 39, Sarvānanda (A) 1975: 01, Griffith 1990: 535 e Nikhilānanda 2003: 85); "compenetrado" (Sarvānanda (B) 1975: 28, Chari 2002: 166 e Rao 2002: 01); "ocultado" (Muller 1993: 311) e "para habitação" (Aurobindo 1972: 63). P. Deussen deu um sentido exótico para este primeiro *pāda* (pé): "Afunde este universo em Deus" (1990: 547).

Outra dificuldade neste *pāda* é o acréscimo interpretativo de "deve ser" antes de *vāsyam* (habitado) por *Shankara*, que foi seguido por muitos tradutores. De maneira que a tradução ficaria assim: "Todo este universo deve ser habitado pelo Senhor". Não há sinalização gramatical que leve a este sentido nesta frase no texto sânscrito. É pura interpretação doutrinária. Alguns tradutores rejeitaram este sentido, sobretudo aqueles que traduziram do ponto de vista contrário a *Shankara*. (Chari 2002: 166 e Rao 2002: 01).

No segundo *pāda*, a expressão *Jagatyām Jagat* (no mundo mutável) recebeu traduções diversificadas: "ser vivente no mundo" (Olivelle 1998: 407); "qualquer coisa que move sobre a Terra" (Muller 1993: 311); "coisa móvel no mundo móvel"

(Hume, 1951: 362 e Radhakrishnan 1989: 39); “cada coisa que se move sobre a Terra” (Griffith 1990: 535) e “mutável neste mundo efêmero” (Sarvānanda 1975: 01). Aurobindo se atrapalhou na tradução deste *pāda* que ficou confusamente traduzido assim: “Qualquer que seja o universo individual de movimento no movimento universal” (1972: 63).
O terceiro *pāda* “*tena tyaktena bhunjīthā*” (com o abandono disto, desfrute) também é problemático. P. Olivelle o traduziu assim: “Então você deve comer o que foi abandonado” (1998: 612). Conjeturou muito para encontrar um sentido claro para este trecho. Ele parece extrair este sentido da interpretação de *Madhwācharya* que compara *tyaktena* com a expressão ‘*dattena vittena’* (riqueza concedida). Explica que isto “significa que a pessoa deve comer, ou mais geralmente, desfrutar ou usar, o que foi abandonado pelo Senhor, isto é, o que é sem vida ou está morto (...) a explicação equivale à orientação de não matar seres vivos para se alimentar” (1998: 612). Isto lembra o radicalismo jainista. Se esta regra for levada a sério, o desenvolvimento da vida não teria sido possível, uma vez que não há dúvida que na natureza cada vida sobrevive nutrindo-se de outra vida *ad infinitum*. Portanto, se considerada assim, a evolução da vida é contrária ao ‘plano de deus’, ou para usar a terminologia dos atuais criacionistas que está na moda, ‘design inteligente’. Considerei *tena tyaktena* (com o abandono disto) como pronome e substantivo respectivamente que estão flexionados no caso instrumental singular, porém R. C. Hume (1951: 362) e R. T. H. Griffith (1990: 535) consideraram *tyaktena* como verbo no particípio passado, derivado da raiz ‘*tyaj*’ (abandonar, renunciar, deixar), com isso a tradução ficou assim: “com isto renunciado...”. Mas o particípio passado de ‘*tyaj*’ é ‘*tyakta*’, daí que com esta interpretação a palavra *tyaktena* fica com a terminação *‘na’* sem tradução e sem função gramatical na frase, que pode ser entendida como uma mutilação sintática.
O verbo *bhunjīthā* (desfrute) também recebeu traduções controvertidas, em vista dos múltiplos sentidos de sua raiz verbal ‘*bhuj*’, que pode significar: dobrar, curvar, proteger, comer, desfrutar e governar. Com isso, os tradutores optaram por este ou aquele significado: “desfrute” (Rao 2002: 01; Griffith 1990: 535 e Deussen 1990: 547); “deve desfrutar” (Hume, 1951: 362, Radhakrishnan 1989: 39 e Muller 1993:

311); “proteja o Eu” (Nikhilānanda 2003: 85) e “sustente-se” (Sarvānanda 1975: 01).
O quarto *pāda* também é problemático. “*mā grdhah kasya swiddhanam*” é comumente traduzido como “não cobice a riqueza de ninguém”. Porém, é curioso atentar para a dificuldade de se encontrar a função gramatical do pronome interrogativo *kasya* (de quem?) no genitivo e da palavra de interrogação *swid* (quê?, ei!, oi!), que “sempre acompanha os pronomes interrogativos para reforçar o sentido de dúvida ou de surpresa. É acrescentado aos pronomes interrogativos neste sentido ou para dar um sentido indefinido” (Apte 1978: 1020). Sendo assim, a tradução literal para *kasya swid* seria “ei, de quem...?”, assaz destoante para o contexto neste verso. Das traduções consultadas, o único que parece ter percebido este embaraço foi T. M. Janardana, que procurou uma tradução alternativa para este trecho em sua publicação da recensão da SDM. Ele interpretou a palavra de comando de negação ‘*mâ*’ (não) como *Brahmavibhūti* (beatitudes divinas), *kasya* como derivada de ‘*kas*’ (destruir) e juntou as palavras *swid* (quê) e *dhanam* (riqueza) numa só palavra ‘*swiddhanam*’, a qual ele interpretou como ‘pelo suor’ no caso instrumental do substantivo *swedanam* (suor), que também não está corretamente flexionado. A flexão correta é *swidanena* (pelo suor). Sua tradução do quarto *pāda* ficou assim: “busque sinceramente as beatitudes brahmicas (*mâ*), rejeite (*kas*) a riqueza obtida pelo suor (*swiddhanam*)” (s/ data: 03). Pura manipulação interpretativa. A alternativa não soluciona em nada o problema sintático deste *pāda*, pois não é possível solucionar uma dificuldade gramatical criando uma conjetura em seu lugar. Estritamente falando, este quarto *pāda* parece-me intraduzível. Durante a tradução deste trecho, me senti com braços e pernas atados, a única solução foi conjeturar como a maioria dos tradutores e traduzi: “não cobice a riqueza de ninguém”.
Em vista da redação obscura, as interpretações ontológicas de intérpretes vedantinos também são díspares. *Rāmānuja* entendeu que a palavra *vāsyam* significa “aquele que é compenetrado”. Já *Madhwa*, através de um salto anacrônico, interpreta *īshā-vāsyam* de acordo com a expressão *ātmāvāsyam* usada no *Bhāgavatapurāna* (composto mais de 1.500 anos depois) que é o universo como o local de residência do Supremo Deus. Enquanto *Shankara* interpreta *īshāvāsyam* como “o universo que é envolvido pelo Senhor”.

O sentido é que o universo não existe fora de *Brahman* (o Ser Absoluto) e por isso é visto como envolvido por *Brahman* (Chari, 2002: 166-7).

Verso 02

Verso com o metro do terceiro *pāda* irregular, contendo 9 sílabas enquanto os demais têm 8. O verbo "*asti*" (é) está sobrando. Limaye e Vadekar sugeriram a retirada deste verbo para restaurar o metro, com razão, uma vez que o verbo *asti* (é) pode ser omitido sem alterar o sentido da frase. Sua presença é dispensável (Vadekar, 1958: 01 e Olivelle 1998: 612). P. Thieme sugeriu também a retirada da palavra *nare* (no homem) no último *pāda*, pois não combina bem sintaticamente com o verbo *lipyate* (suja, mancha, lambuza) na terceira pessoa do singular (1965: 90 e Olivelle 1998: 612). P. Olivelle omitiu a palavra *vare* (no homem) na sua tradução (1998: 407). Preferi manter *vare* no texto, mas traduzi-la como objeto (acusativo): "não suja *o homem*". Não há outra saída senão atropelar a gramática sânscrita para encontrar um sentido claro.
R. E. Hume percebeu esta desafinação gramatical e traduziu *lipyate* (suja) como "adere" (Hume, 1951: 362). Então a frase do último *pāda* "*na karma lipyate nare*", que traduzi "a ação não suja o homem" ficou assim: "a ação não adere no homem" (Hume 1951: 362 e Radhakrishnan 1989: 40). Não consegui encontrar nenhuma variante da raiz verbal "*lip*" (sujar, poluir, macular) com o significado de "aderir". Outros, seguindo *Shankara*, também alteraram na tradução o caso da declinação da palavra *nare* (no homem) e traduziram assim: "a ação não adere *ao homem*" (Muller 1993: 311; Deussen 1990: 547; Griffith 1990: 535 e Aurobindo 1972: 63). T. M. Janardana procurou uma alternativa diferente passando *vare* (no homem) no caso locativo para o caso vocativo (ó homem) e sua tradução deste trecho ficou assim: "ó homem, os frutos da ação não causarão apego" (p. 03) Diante disto, está claro que a presença da palavra *vare* é problemática na última frase do verso.
Shankara interpretou *karmani* (ações) do primeiro *pāda* como uma referência às ações ritualísticas. *Madhwa* entendeu que são "ações de adoração ao Senhor" (Vidyārnava, 1924: vol. I, 03-4).

Verso 03

Este verso é extraído com algumas alterações do *Brhadāranyaka Upanishad* IV.04.11, que na recensão *Mādhyandina* é conservada a primeira palavra *asuryā* (demoníacos), enquanto que na recensão *Kānva* esta palavra é trocada pela palavra *anandâh* (tristes). É curioso observar esta inversão. O natural seria que cada recensão utilizasse a mesma palavra tanto para o *Brhadāranyaka* e *Isha Upanishads*. A recensão *Kānva*, que é utilizada aqui, utiliza *asuryā* (demoníacos) no *Isha* e *anandāh* (tristes) no *Brihad Upanishad*.

P. Olivelle (1998: 612), M. Muller (1993: 311) e Aurobindo (1972: 64) sugeriram uma alternativa para a redação da palavra *asuryāh* (demoníacos), que poderia ser *asūryāh* (sem sóis). P. Olivelle e M. Muller disseram, em suas notas sobre este verso, ter se sentidos tentados em substituir *asuryāh* por *asūryāh* (sem sóis), mas mantiveram *asuryāh* (demoníacos) na tradução. Aurobindo preferiu a redação *asūryhā* (sem sóis). *Asuryāh* (demoníacos) parece ser a redação mais óbvia, pois se substituída por *asūryāh* (sem sóis) os dois primeiros *pâdas* formariam, de certa maneira, um pleonasmo: “São chamados de *sem sóis* aqueles mundos cobertos com a *escuridão* cega”.

A interpretação da expressão *ātmahanah* (assassinos do Eu) é polêmica, depende do significado que se atribui à palavra *ātman*, que significa também um pronome reflexivo: “si mesmo”. Neste último sentido a expressão seria traduzida assim: “assassinos de si mesmos”, ou seja “suicidas”. Esta interpretação é reforçada pela existência de registros históricos da ocorrência de suicídios na antiguidade indiana, sobretudo entre os jainistas. O filósofo cético Pirro, que acompanhou o rei Alexandre em sua campanha militar até a Índia no século IV a.C., registrou que tomou contato com os ‘gimnosofistas’ (que alguns historiadores identificam com os jainistas), uma espécie de sábios da Índia. Um deles, chamado Calano, matou-se voluntariamente, jogando-se entre as chamas e suportando impassivelmente os espasmos das queimaduras (Reale, 1990: vol. I p.267). Outro sentido para a palavra *ātman* é corpo. P. Thieme considera que a expressão *ātmahanah* refere-se à matança de seres vivos: “assassinos do corpo”, ou seja, “assassinos de seres vivos” (Olivelle 1998: 612). Já os vedantinos monistas entendem que

se refere ao desprezo pelo autoconhecimento, portanto um "suicídio espiritual" (Sarvānanda 1975: 05). Enquanto os vedantinos teístas interpretam *Âtman* como o Senhor, para encobrir o sentido *adwaita* (monista). Rao (2002: 02) interpretou esta expressão assim: "aqueles que têm fracassado em perceber a verdade sobre o Senhor (apesar da oportunidade) persistem no falso conhecimento".
Na recensão *Mādhyandina*, o verbo *abhigacchanti* (vão) é substituído por *apigacchanti*, que tem o mesmo significado (vão). Segundo os gramáticos, a última é a redação mais antiga e a outra do sânscrito clássico mais tardio (Apte 1978: 106).

Verso 04
Os três versos anteriores estão no metro *shloka* (32 sílabas), enquanto este foi transformado para o metro *trishtubh* (44 sílabas).
Mais um verso de tradução problemática, sobretudo o último *pāda* (pé).
Quanto à palavra *devāh* (deuses), alguns tradutores interpretaram como "os sentidos" (Muller 1993: 311; Nikhilānanda 2003: 85 e Sarvānanda A e B 1975: 05 e 29).
A redação do último *pāda* é obscura: "*tāsminnapo mātarishwā dadhāti*", que traduzi conjeturalmente como: "*mātarishwā* sustenta as águas nele". É difícil descobrir como o verbo *dadhāti* se encaixa no sentido da oração. Deriva da raiz verbal '*dadh*' (segurar, sustentar, presentear), com isso a tradução se tornou controvertida: "coloca" (Olivelle 1998: 407; Deussen 1990: 548; Hume:1951: 362 e Radhakrishnan 1989:40), "estabelece" (Griffith 1990: 536 e Aurobindo 1972: 64), "outorga" (Muller 1993: 511), "gera" (Chari 2002: 167) e "para sustentar" (Sarvānanda 1975: 05).
O significado de *mātarishwā* é controvertido. Pode significar o "nome de um ser divino a quem o fogo (*agni*) se revelou pela primeira vez (*Rig Veda* I.31.03); ou que produziu fogo pela primeira vez dos gravetos (*aranis*) e o entregou aos *bhrgus* que, por sua vez, o comunicou ao homem. De acordo com o *Athārva Veda* VIII.01.05, *mātarishwā* é o vento que possui propriedades de purificação (também XI.04.15). No *Shatapatha Brāhmana* I.07.01.11, um caldeirão (*gharma*) de *mātarishwā* é mencionado" (Stutley 1977: 185). *Madhwa* identifica *māstarishwā* com *mukhya prāna* (energia principal) (Rao 2002: 03 e Chari 2002: 167). *Mukya* literalmente

significa ‘boca’, ‘face’. Aurobindo traduziu *mātarishwā* como “mestre da vida” e explicou na nota que é “aquele que se estende na Mãe ou no recipiente” (1972: 64), significado confuso. Não há consenso, é impossível saber o que *mātarishwā* significa realmente. As sugestões acima são conjeturais. É difícil descobrir o significado de *rishwâ* nesta palavra composta.
Apâh (águas) é traduzido também como “ações” (Muller 1993: 311n; Sarvānanda A 1975: 05; Nikhilānanda 2003, Hume 1951: 362 e Radhakrishnan 1989: 40).
Este verso é omitido na recensão da SDM.

Verso 05
Verso no metro *sloka* (com quatro *pâdas* de oito sílabas cada), mas com dois *pādas* com o metro irregular. O segundo *pāda* tem sete sílabas e o quarto nove. V. P. Limaye e P. D. Vadekar (editores críticos) sugeriram a alteração de "*tadwantike"* para "*tad u antike"*, para aumentar mais uma sílaba no segundo *pāda* e, com isso, restaurar o metro. P. Thieme sugeriu a retirada da palavra *asya* (disto) para restaurar o metro do quarto *pāda* (Olivelle 1998: 612).
Este verso é mais um exemplo daquele constatado fato de que as divergências nas traduções dos Upanixades são decorrentes da redação obscura. Quando a redação é clara e sintaticamente bem construídas, as traduções, quando comparadas, são uniformes, apesar de uma exceção no verso em exame. O verbo *ejati* (move) na terceira pessoa do singular significa também ‘treme’, do verbo tremer. Shrisha Rao escolheu este último sentido e sua tradução da parte inicial do verso que ficou exoticamente assim: “Ele (Deus) faz tudo tremer de temor por ele, mas Ele em si não teme nada (por ser independente) ...” (2002: 03). Uma interpretação teísta muito ingênua e, até certo ponto, cômica.
O verso é uma metáfora da onipresença do Ser Supremo.

Verso 06
No segundo *pâda*, a expressão ‘*ātmany eva’* é trocada por ‘*ātman neva’* na recensão *Mādhyandina* (Griffith 1990: 537). Apesar de ter utilizado a recensão *Kānva*, P. Olivelle excepcionalmente preferiu a redação ‘*ātman neva’* da recensão *Mādhyandina* para esta expressão (1998: 406).
No lugar do verbo na *vijugupsate* (ele não se esconde), a recensão *Mādyandina* traz “*na vichikitsati*” (ele não duvida)

(Griffith 1990: 537). P. Thieme considerou a redação da recensão *Mādhyandina* melhor (Olivelle 1998: 612).
Como sempre, os intérpretes vedantinos empurraram o significado de *Âtman* para o ponto de vista ideológico de seus engajamentos. *Shankara* interpretou *Âtman* como o Supremo Eu, enquanto *Madhwa* como o Senhor *Hari* (Deus). Aquela antiga disputa entre as visões monista e teísta respectivamente, que acompanhou os debates por séculos na Índia.
Tal como fizeram outros tradutores, também omiti a tradução da palavra *eva* (só, apenas, exatamente), em vista da dificuldade de encaixá-la no sentido do verso. Se a redação fosse *evam* (assim, desta maneira), seria mais fácil inseri-la em uma das frases.

Verso 07
Mais um verso com a redação muito obscura. Não é possível traduzi-lo sem conjeturar. Em minha opinião este verso é intraduzível. O significado que atribui foi uma conjetura do que o autor tentou comunicar através de uma redação muito precária, em vista da falta de concordância sintática entre as palavras e o excesso de significados implícitos. Automaticamente as traduções são assaz divergentes, embora alguns tradutores, sentindo-se embaraçados, reproduziram a versão de F. Max Muller que, por sua vez, inspirou-se na interpretação de *Shankara*.
A interpolação “podem advir a ele” foi a única solução para tornar o sentido do último *pāda* compreensível em vista da concisão.

Verso 08
Este verso retoma o metro *trishtubh* (11 sílabas em cada *pāda*), porém com dois *pādas* (pés) irregulares. O primeiro tem 12 sílabas, enquanto o quarto tem exageradamente 16. P. Thieme sugeriu a retirada de *yāthātathyatah* (de modo apropriado) para restaurar o metro do quarto *pāda* (Olivelle 1998: 613).
Ademais, o verso é de tradução controvertida. *Shankara* interpretou o sujeito pronominal *Sah* (ele) como o Eu (*ātman*) e colocou os adjetivos neutros *Shrukram* (radiante), *Akāyam* (incorpóreo), *Avranam* (incólume), *Shuddham* (puro), etc.,

concordando com o sujeito masculino *Sah* (ele), o que é uma violação gramatical, pois substantivo e adjetivo têm que concordar em gênero. P. Olivelle considerou os adjetivos neutros concordando com o substantivo neutro *Shrukram*, que ele traduziu como “semente” (1998: 407). Muitos traduziram mediante a interpretação de *Shankara*: M. Muller (1993: 312), S. Chari (2002: 169), Nikhilānanda (2003: 85), Aurobindo (1972: 65) e Janardana (s/ data: 04). Este sentido só é possível se for ignorada e omitida a tradução da palavra *paryagāt* (alcançado). Com a inclusão deste verbo na construção do sentido, os adjetivos (*shrukram, akāyam, avranam*, etc.) se transformarão automaticamente em substantivos como objetos (no caso acusativo), pois a ortografia sânscrita é a mesma. Preferi este último sentido seguindo P. Olivelle (1998: 407) e R. Griffith (1990: 538). Porém, o verbo no particípio passado *paryagât* (que tem alcançado) possui outros significados: “envolvido”, “cercado”, “rodeado” ou “circundado”. R. E. Hume (1951: 363) e M. Muller (1993: 312) utilizaram estes sentidos. Preferi o sentido de “que tem alcançado” seguindo P. Olivelle (1998: 407) e R. Griffith (1990: 538). Aurobindo encontrou um sentido exótico para *paryagāt*: “que tem viajado ao estrangeiro (*gone abroad*)” e P. Deussen atribuiu outro significado estranho: “esticou-se” (1990: 549).
A palavra *asnāviram* (lit. sem tendão, sem nervo), aparentemente destoante, só pode ser um sentido figurado de “sem característica corpórea”, por isso interpolei entre parênteses.

Verso 09
Este verso é literalmente extraído do *Brhadāranyaka Upanishad* IV.04.10. Com o tempo, tornou-se muito popular na Índia, e seu significado, objeto de disputa entre correntes religiosas do Hinduísmo, em torno da questão da maior importância do conhecimento (*jnāna*) ou da ação (*karma*) na disciplina religiosa, bem como da valorização de ambos. *Shankara* entendeu que neste verso *avidyā* (ignorância) se refere à prática de rituais, enquanto *vidyā* (conhecimento) se refere à concepção teísta do Supremo (*devatāgnâna*). *Madhwa* interpretou *avidyā* como conhecimento incorreto da natureza da divindade e *vidyā* como conhecimento correto de deus. Enquanto que, para *Rāmānuja*, *avidyā* significa a ação ritualística (*karma*) desprovida de conhecimento e *vidyā* o

exercício da meditação (*upāsanā*) sem a prática dos rituais (Chari 2002: 170-1 e Sarvānanda 1975: 10-11). Esta discussão tem se arrastado até os dias de hoje na Índia entre os conservadores, que ainda admitem a existência de "verdades eternas" reveladas no passado. Enquanto que, fora dos círculos religiosos - filosofia, por exemplo - estas discussões são atualmente irrelevantes, uma vez que, na história das idéias, os conceitos de conhecimento e ignorância estão absolutamente condicionados à diversidade cultural e ao espírito de cada época (*zeitgeist*), à medida que evolui a mentalidade humana.
A redação deste verso é clara. As divergências na tradução acontecem entre aqueles que traduziram influenciados por interpretações ideológicas.
O verbo *pravishanti*, que a maioria traduziu como "entram", preferi o sentido de "vão", seguindo R. Griffith (1990: 540), para tornar o sentido mais claro para a língua portuguesa. Deriva da raiz verbal "*pravish*" (entrar, começar, introduzir), daí o substantivo *pravesha* (entrada, acesso, aproximação, introdução). Alguns cursos introdutórios de Sânscrito recebem o nome de *samskrta pravesha*.
A partir deste verso em diante, as recensões *Kānva* e *Mādhyandina* começam a divergir na ordem dos versos. Este verso 09 aqui, que segue a recensão *Kānva*, corresponde ao verso 12 na recensão *Mādhyandina*. Consulte a tabela na página 46 da introdução.

Verso 10
As palavras *vidyayā* (pelo conhecimento) e *avidyayā* (pela ignorância), ambas no caso instrumental, têm uma função problemática na sintaxe deste verso, pois não concordam com o sentido das demais frases. Para contornar esta discordância gramatical, muitos tradutores alteraram o caso instrumental (pelo conhecimento, pela ignorância) para o caso ablativo (do conhecimento, da ignorância – *vidyāyāh* e *avidyāyāh* respectivamente) apenas na tradução (Olivelle 1998: 409, Muller 1993: 312, Hume 1951: 363, Radhakrishnan 1989: 40, Griffith 1990: 540 e Chari 2002: 171). A tradução de P. Olivelle deste trecho ficou assim: "Diferente *do conhecimento*, eles dizem. Diferente também *da ignorância*..." (1998: 409). Outros mantiveram o caso instrumental (pelo conhecimento, pela ignorância), porém interpolaram a frase "o resultado obtido" (Sarvānanda 1975: 12, Rao 2002: 05 e

Janardana s/ data: 05). Esta última tradução é um tanto conjetural, mas soluciona a falta de concordância sintática das palavras *vidyayā* e *avidyayā* (pelo conhecimento e pela ignorância), restaurando um sentido claro para estes termos dentro do verso.
Este verso é, de certa maneira, um reforço do que foi dito no anterior.

Verso 11
Shloka com o metro do primeiro *pāda* (pé) irregular, isto é, com 6 sílabas enquanto os demais têm 8. Para restaurar o metro, P. Olivelle sugeriu alterar a redação da frase "*vidyām chāvidyām cha*" para "*vidiyām chāvidiyām cha*", o que aumentaria duas sílabas no primeiro *pāda*. Uma solução aparentemente criativa, mas compromete a ortografia das palavras.
Verso com a redação clara, mas controvertido doutrinariamente. Para *Shankara* o termo *avidyā* não significa a ignorância cósmica, mas a execução de ritos religiosos. Para *Madhwa*, significa a crítica ao conhecimento falso. Já para *Rāmānuja*, *avidyā* significa os atos prescritos como uma ajuda à disciplina religiosa (*upāsanā*). Então na frase "tendo ultrapassado a morte pela ignorância (*avidyā*)", morte não quer dizer a morte física, mas sim o cativeiro na forma de retribuição das ações passadas (*karma*) e ignorância não é a ignorância intelectual, mas o conjunto de atos auxiliares nas práticas religiosas. Neste sentido, a tradução ficaria assim: "tendo ultrapassado a retribuição das ações passadas (*karma*) pela prática de atos auxiliares (*avidyā*) à disciplina religiosa (*upāsanā*)". De fato, se esta frase não tiver um sentido metafórico, ela é soteriologicamente incoerente.
Madhwa e *Rāmānuja* tentaram promover a combinação de *avidyā* (ignorância) e *vidyā* (conhecimento) para a realização de *moksha* (liberação), enquanto *Shankara* procurou dissociar a relação entre ambos, alegando que só através do conhecimento (*vidyā*) que se alcança o fim supremo.
A discussão sobre o significado deste verso vai longe. Estritamente falando, é difícil julgar qual era o sentido pretendido pelo autor do texto, composto mais de mil anos antes destes intérpretes. Para conhecer mais sobre as discussões destes intérpretes, consultar S. M. S. Chari (2002: 171-2) e Sarvānanda (1975: 12-14). Nas passagens concisas e metafóricas, os intérpretes tardios encontraram um fértil

nutriente para a imaginação exegética, ou seja, a construção de interpretações verossímeis que pudessem passar como verdades, uma vez que é impossível historicamente saber, com confirmada certeza, o que o autor deste texto tinha em mente mais de dez séculos antes. Pois, destes intérpretes, o mais antigo é *Shankara*, que viveu no século IX d.C.

Verso 12

Este verso tem a redação clara, mas em virtude do sentido enigmático dos termos *asambhūti* (não surgimento) e *sambhūti* (surgimento), as interpretações são controvertidas. As divergências na tradução não são decorrentes da obscuridade da redação, mas sim da ânsia dos intérpretes de introduzir suas preferências ideológicas por conta do engajamento sectário. Com isso, as traduções dos termos *sambhūti* (não-surgimento) e *sambhūti* (surgimento) divergiram consideravelmente: "não-vir-a-ser" e "vir-a-ser" (Olivelle 1998: 409; Hume 1951: 364; Radhakrishnan 1989: 41; Sarvānanda 1975: 14 e Deussen 1990: 550), "causa que não é verdadeira" e "causa verdadeira" (Muller 1993: 312-3), "não-nascimento" e "nascimento" (Aurobindo 1972: 66), "não-criador" e "criador" (Rao 2002: 06), "*prakriti* imanifestada (matéria primordial)" e "*Hiranyagarbha* (criador)" (Nikhilānanda 2003: 86), "nascido ou deus pessoal" e "não nascido ou absoluto" (Sarvānanda 1975: 31 e "morte" e "período de vida" (Janardana s/data: 05) respectivamente. R. T. H. Griffith deixou sem tradução conservando os termos *asambhūti* e *sambhūti*.
Shankara interpretou *asambhûti* como a "matéria primordial imanifestada (*prakriti*)" e *sambhūti* como o Senhor manifestado (*Hiranyagarbha)*. *Madhwa* entendeu *asambhūti* como "o conhecimento que Deus (*Vishnu*) não é o criador" e *sambhūti* como "o conhecimento de Deus (*Vishnu*) como o criador". *Vedānta Deshika* (sec. XIII d. C.), também conhecido como *Venkatanātha*, um intérprete vedantino da corrente teísta de *Rāmānuja*, interpretou *asambhūti* como "a remoção dos obstáculos no caminho para a visão de *Brahman* (Ser Supremo)" e *sambhūti* como "*Brahma-prapti* (a aproximação da visão de *Brahman*)". Estas são apenas algumas das interpretações dos autores clássicos. A diversificação de interpretações se estende até dos dias de hoje com os intérpretes contemporâneos tais como: Sri Aurobindo, Swami Nikhilānanda, Swami Krishnānanda, etc., que, incapacitados

de reconhecerem o primitivismo cultural destas concepções, esforçam-se insistentemente em explicá-las a luz de teorias religiosas tardias.
É muito diferente analisar e admirar um texto de mais de dois mil anos em seu momento histórico e dentro da sua limitação cultural, que é a tarefa da filologia e da crítica textual, do que reconhecer a eternidade de seus temas e considerá-los como "sabedoria eterna", que tem sido a tarefa da tradição religiosa, a qual não leva em conta a evolução cultural da humanidade.

Verso 13
Em vista da semelhança com o sentido do verso anterior, no qual as palavras *asambhūti* e *sambhūti* são substituídas por *asambhava* e *sambhava* (não-surgimento e surgimento) respectivamente, as divergências na tradução deste verso refletem o mesmo antagonismo do verso anterior.
Sambhūti e *sambhava* derivam da mesma raiz verbal "*sambhu*" (surgir, nascer, produzir, brotar, ser, tornar-se, existir), portanto, são palavras sinônimas.
É impossível saber com certeza se o autor deste texto tinha em mente, naquela época, toda a complexidade metafísica que os intérpretes tardios conjeturaram, tal como foi visto na nota do verso anterior. Está claro que esta persistente tentativa de decifrar passagens obscuras de textos do passado, através de teorias conjeturais, é um hábito sedimentado de admiração pelo mistério e pelo enigma dos intérpretes tradicionais, do que o resultado da perspicácia de um produtivo espírito pesquisador. A tradição submete o intérprete religioso à veneração pelas coisas sagradas, nas quais os textos e os sábios do passado são algumas delas, como que estas fossem perfeitas e completas. Daí que, cabe aos intérpretes subseqüentes a tarefa de explicar aquilo que os sábios do passado revelaram 'pelas metades', através de mensagens concisas, metafóricas e enigmáticas. Se estes sábios do passado já sabiam tudo, a sensatez nos leva a questionar qual a prudência e senso de responsabilidade destes sábios, considerados perfeitos, em revelar uma mensagem enigmática que exige uma decifração subseqüente sendo que, o que ocorreu posteriormente foi a multiplicação de interpretações e de rivalidades sectárias. Que procede assim é um sábio digno de eterna admiração? Este fato não é frequente apenas no Hinduísmo, mas também em outras religiões do mundo. O erro não estaria em atribuir o

status de 'sábios perfeitos' a estes antigos especuladores que, na verdade, apenas lançaram concepções seminais para o estímulo de futuros desenvolvimentos?

Verso 14

Os versos 12, 13 e 14 formam uma seqüência temática.
M. Muller (1993:313) e P. Olivelle (1998¨613) entenderam que os termos *sambhūti* e *vināsha*, neste verso, referem-se ao nascimento e à destruição do corpo físico respectivamente. A interpretação é tentadora, mas a redação é concisa demais para precipitar um juízo desta natureza.
Shankara entendeu que *sambhūti* (surgimento) deve ser entendido como uma aférese de *asambhūti* (não-surgimento). Os intérpretes das correntes rivais discordaram. *Madhwa* interpretou *sambhūti* e *vināsha* como aspectos de *Vishnu* como criador e destruidor do universo (Rao 2002: 07).
A redação concisa desta seqüência temática (versos 12, 13 e 14) não deixa clara a quê o surgimento (*sambhūti*) e não-surgimento (*asambhūti*) se referem, se à vida ou ao universo.
Concluindo, será mais sensato reconhecer a limitação da capacidade especulativa do autor e a indisponibilidade de uma linguagem racional na época, do que insistir em decifrar, através de conjeturas, este assunto, tal como têm feito os intérpretes religiosos e os admiradores dos Upanixades.

Verso 15

Mais um verso enigmático com tradução controvertida, em virtude dos significados metafóricos e polissêmicos de algumas palavras.
Pātrena (com uma vasilha) foi traduzido também como: "com uma tampa" (Sarvānanda 1975: 18 e Aurobindo 1972: 67), "com um disco" (Muller 1993: 313, Nikhilānanda 2003: 86 e Rao 2002: 07), "com um prato" (Olivelle 1998: 409), "com uma tigela" (Deussen 1990: 550).
Mūkham (face, rosto) recebeu outros significados: "entrada" (Sarvānanda 1975: 18), "porta" (Muller 1993: 313 e Nikhilānanda 2003: 86), "boca" (Deussen 1990: 550).
Alguns tradutores preferiram verter o verbo *Apāvr* (abrir, descobrir, remover, revelar) no sentido mais literal: "abra-a" (Olivelle 1998: 409 e Muller 1993: 313).
A tradução da expressão "*satyadharmāya*", literalmente "para a lei ou natureza verdadeira", no caso dativo, é controvertida. Alguns perceberam aí um sentido bem diferente: "para mim,

um homem fiel à verdade" (Olivelle 1998: 409), "de maneira que eu, que sou dedicado à verdade" (Sarvānanda 1975: 18), "para aquele cuja lei é o Real..." (Hume 1951: 364 e Radhakrishnan 1989: 41), "para a lei da verdade..." (Aurobindo 1972: 67), "com a intenção de ver o caminho do verdadeiro funcionamento" (Janardana s/ data: 07) e "para aquele que é verdadeiro para a verdade" (Deussen 1990: 550).
Este verso 15 da recensão *Kānva* só corresponde à primeira linha do verso 17 da recensão *Mādhyandina*. A segunda linha desta última recensão tem a seguinte redação: "*sāvāditye purushah sosavaham*" (aquele que é o espírito no sol, eu sou ele).

Verso 16
Este verso retoma o metro *trishtubh* (44 sílabas), mas com o último *pāda* (pé) irregular, isto é, 14 sílabas enquanto os demais têm 11.
O significado literal do verbo *vyūha* (disperse) é curioso. Deriva da raiz verbal "*vyūh*" que significa "dispor as tropas em formação de combate", daí os substantivos "*vyūhah*" (uma formação militar de um exército) e "*vyūhanam*" (formação da posição das tropas). Aproxima-se do verbo "*vyûdh*" (expandir, desenvolver, colocar em ordem, dispor em formação militar). Aparece no *Bhagavad Gītā* I.03 na expressão "*vyūdham drupadapatrena*" (disposto na formação militar pelo filho de *Drupada*). Aurobindo entendeu este verso no sentido literal e traduziu: "disponha em formação (ing: *marshal*) teus raios" (1972: 67).
Os pronomes possessivos seu, sua, seus, foram interpolados entre parênteses. Não aparecem literalmente na redação original, mas foi um recurso utilizado pela maioria dos tradutores para tornar o sentido mais claro.
No último *pāda*, a expressão "*yoasāvasau purushah*" (aquele que é o ser supremo lá) pode ter outro sentido. O advérbio "*asau*" (lá) pode ser também o substantivo "*asu*" (vida) no caso locativo "*asau*" (na vida). Então, a expressão poderá ser traduzida também assim: "aquele que é o ser supremo na vida". S. Rao preferiu este significado (2002: 08), ao traduzir a recensão de *Madhwa*, onde este trecho aparece no verso 17. A duplicidade de "*asavasau*" (asau – asau: lá – lá) fez Aurobindo traduzir: "o *Purusha* lá e lá", sentido obscuro.

Este verso 16 da recensão *Kānva* não aparece na recensão *Mādhyandina* e no último trecho do verso 17 da recensão de *Madhwa*.

Verso 17

Agora, o texto retoma o metro *shloka* (32 sílabas), mas com o segundo *pāda* (pé) irregular, com 9 sílabas ao invés de 8.
Verso com o significado controvertido. Com o tempo, este e o seguinte, passaram a serem utilizados como oração pelo devoto na hora da morte. Com isso o significado foi alterado para adaptar-se ainda mais ao contexto da morte iminente, até ser deformado a este ponto: “que minha respiração seja fundida no onipresente *prana* imortal e meu corpo seja reduzido a cinzas...” (Sarvānanda 1975: 20 e Nikhilānanda 2003: 86). A tradução de S. Rao é irreconhecível: “Embora este corpo esteja sujeito à destruição pelo fogo (ou coisa similar), mesmo assim, a divindade da vida, cujo suporte é apenas *Brahman*, não sofre em si destruição em nenhum momento” (2002: 08). Esta tradução está tão deformada que até parece que o verso tem outra redação original. Vejamos outras: “respiração ao ar e ao imortal. Então este corpo termina em cinzas” (Muller 1993: 313 e Radhakrishnan 1989: 41) e “o que permanece, após o corpo é reduzido a cinzas, é a vida imortal, é *purāna,* a força vital...” (Janardana s/ data: 08). Tradução com a redação sintaticamente truncada por conta do excesso do emprego do verbo ser na terceira pessoa do singular (é). O original sânscrito não está assim.
O significado do termo *krato* (ó mente) é diversificado. Deriva do substantivo *kratuh* (sacrifício, inteligência, poder, habilidade, vontade, resolução, plano, determinação). Com isso os tradutores optaram por este ou aquele significado: “mente” (Olivelle 1998: 409, Sarvānanda 1975: 20 e Muller 1993: 313), “propósito” (Hume 1951: 365, Radhakrishnan 1989: 41 e Griffith 1990: 541), “espírito” (Deussen 1990: 551), “vontade” (Aurobindo 1972: 68) e “*Harī*” (Rao 2002: 08).
A segunda linha deste verso na recensão *Mādhyandina*, que corresponde ao verso 15, tem uma redação diferente: “*Om krato smara klibe smara kritam smara*” (*Om*, ó mente lembre-se, lembre-se do mundo, lembre-se da ação realizada no passado) (Griffith 1990: 541 e Muller 1993: 313n).

Verso 18

O verso volta ao metro *trishtubh* (44 sílabas), mas com o terceiro *pāda* irregular, isto é, apenas 10 sílabas, ao invés de 11. Ele é extraído do *Rg Veda* I.189.01, daí a presença de arcaísmos. *Nama uktim* (afirmação de louvor) é uma ortografia arcaica.

Vayunâmi, que traduzi como "saberes", é um substantivo védico e arcaico, o qual recebeu significados diversificados: "espécies de conhecimentos" (Wilson 1990: vol. II, 163), "atos" (Sarvānanda 1975: 21; Janardana s/ data: 08 e Nikhilānanda 2003: 86), "coisas" (Muller 1993: 313 e Aurobindo 1972: 68), "caminhos" (Hume 1951: 365, Radhakrishnan 1989: 41 e Deussen 1990: 551), "ações e sabedoria" (Griffith 1990: 541) e "pensamentos" (Rao 2002: 09).

O substantivo *rāye* (para a prosperidade), no caso dativo de *rayi* (riqueza, prosperidade, opulência), foi traduzido também como: "para o desfrute de nossas ações passadas" (Sarvānanda 1975: 20-1 e Nikhilānanda 2003). P. Deussen traduziu *râye* como: "para o sucesso" (1990: 551).

Este verso também é utilizado como oração pelos devotos antes da morte, com isso tornou-se popular na Índia.

BIBLIOGRAFIA

APTE, Vaman S. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.
AUROBINDO, Sri (tr.). *The Upanishads*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1972, pp. 63-141 e 447-526.
BOTELHO, Octavio da Cunha. *A Problemática da Tradução dos Upanixades* em *Revista de Estudos Orientais*, nr 5, São Paulo: DLO/FFLCH/USP, 2006, p. 65-80
CHARI, Srinivasa S. M. *The Philosophy of the Upanisads*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2002, p. 165-74.
COHEN, Signe (ed.). *The Upanisads: A Complete Guide*. London/New York: Routledge, 2018 (Eletronic Edition).
DASGUPTA, S.N. *A History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, vol. 1, p. 10-61.
DE BARY, Theodore (ed.). *Sources of Indian Tradition*. New York: Columbia University Press, 1958, p. 03-36.
DEUSSEN, Paul (tr.). *Sixty Upanisads of the Veda*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990, vol. II, p. 547-51.
_______________ *The Philosophy of the Upanishads*. New York: Dover Publications, 1966.
FLOOD, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
GAMBHIRANANDA, Swami (tr.). *Eight Upanisads, Volume one (Isā, Kena, Katha, and Taittirīya) with the Commentary of Sankarācārya.* Calcutta: Advaita Ashrama, 1957, p. 01-29.
GRIFFITH, Ralph T. H (tr.). *The Yajur Veda Samhitā*. Delhi: Nag Publishers, 1990, p. 535-45.
HUME, Robert E. (tr.). *The Thirteen Principal Upanishads*. Oxford: Oxford University Press, 1951.
JANARDANA, Sri (tr.). *Isavasya Upanishad*. Madras (Chenai): The Suddha Dharma Center, sem data.
KALE, M. R. *A Higher Sanskrit Grammar*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
KANE, P. V. (tr.). *Kātyāyanasmrti on Vyavahāra (Law and Procedure).* Bombay: Aryasamskrti Press, 1933.
LIPNER, Julius. *The Hindus: Their Religious Beliefs and Practices.* London/New York: Routledge, 2002.
LLEWELLYN, J. E. *Defining Hinduism: A Reader*. London/New York: Routledge, 2005.

MOORE, Charles A. (ed.) *The Indian Mind: Essentials of Indian Philosophy and Culture*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1967.

MULLER, F. Max (tr.). *The Upanishads*. *Sacred Books of the East*, vol.01, Delhi: Motilal Banarsidass, 1993, p. Introduction c-ci e 311-20.

NIKHILANANDA, Swami (tr.). *The Principal Upanishads*. New York: Dover Publications, 2003, p. 85.

OLDENBERG, Hermann. *The Doctrine of the Upanisads and the Early Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

OLIVELLE, Patrick (tr.). *The Early Upanisads*. New Delhi: Oxford University Press/Munshiram Manoharlal, 1998.

PENNINGTON, Brian K. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians and the Colonial Construction of Religion*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2005.

RADHAKRISHNAN, S. (tr.). *The Principal Upanisads*. New Delhi: Harper & Brothers Publishers, 2010, p. 565-78.

__________________ *Indian Philosophy*. Bombay (Mumbai): Blackie & Sons Publishers, 1983, vol. 1, p. 63-267.

RADHAKRISHNAN, S. and Charles A. Moore (trs.). *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p. 39-41.

REALE, Giovanni e Dario Antiseri. *História da Filosofia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

ROEBUCK, Valerie J. (tr.). *The Upanisads*. London: Penguin Books, 2003.

SARVANANDA, Swami (tr.). *Isavasyopanisad.* Madras (Chenai): Sri Ramakrishna Math, 1974.

SHARMA, Chandradhar. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. London: Rider & Company, 1960.

STUTLEY, James e Margaret. *A Dictionary of Hinduism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

THIEME, P. (tr.). *Isopanisad*. JAOS nr. 86, p. 89-99.

VADEKAR, R. D. and V. P. Limaye (eds.). *Eighteen Principal Upanisads, vol. I.* Poona: Vaidika Samsodhana Mandala, 1958, p. 01.-5.

VIDYARNAVA, Rai B. S. (tr.). *The Sacred Books of the Hindus, volume I, (Isa, Kena, Katha, Prasna, Mundaka and Manduka Upanisads*). Allahabad: The Panini Office, 1924, p. 01-18.

WILSON, H. H. (tr.). *Rigveda Samhitā*. Delhi: Nag Publishers, 1990.

WINTERNITZ, Maurice. *A History of Indian Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990, vol. 01, p. 47-248.

Na web:

Tradução inglesa de:

Sri Aurobindo: http://intyoga.online.fr/isha.htm
Swami Bhaktivedanta Prabhupada:
http://vedabase.com/en/iso
Swami Paramananda:
http://www.yoga-age.com/upanishads/isha.html
Nikhilānanda:
http://www.bharatadesam.com/spiritual/upanishads/isa_upanishad.php
F. Max Müller:
http://www.sacred-texts.com/hin/sbe01/sbe01243.htm
P. K. Hari Hara Subramanian:
http://www.vedarahasya.net/isha.htm
RAO, S. *Isavasya Upanisad.* e-text:
http://www.dvaita.org/sources/shruti/translation,
2002.
Swami Prabhavananda:
http://lightofthespirit.net/up_isha_upanishad_text.asp
Sanderson Beck: http://san.beck.org/Upan3-Isha.html

Estudos:

BOTELHO, Octavio da Cunha. *Upanixades: Registros de Filosofia ou de Especulação Seminal?* 2012: Academia. edu: https://www.academia.edu/4460381/Upanixades_Registros_de_Filosofia_ou_de_Especulacao_Seminal
WITZEL, Michael and S. W. Jamison. *Vedic Hinduism*. 1992. e-text: www.people.fas.harvard.edu/~witzel/vedica.pdf